الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة 1

كلية العلوم الإسلامية
قسم الشريعة

نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

منهج النظر المقاصدي ودوره في بناء نظرية سياسية إسلامية

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم الإسلامية

تخصص: سياسة شرعية

إعداد الطالب:
الطيب بن حرز الله

إشراف الأستاذ الدكتور
مسعود فلوسي

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
عبد الكريم حامدي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
مسعود فلوسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مقررا
رضا شعبان	أستاذ محاضر –أ–	جامعة باتنة 1	عضوا
الطاهر زواقري	أستاذ التعليم العالي	جامعة خنشلة	عضوا
أبو بكر لشهب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الوادي	عضوا
عز الدين كيحل	أستاذ التعليم العالي	جامعة بسكرة	عضوا

السنة الجامعية: 1437–1438 هـ /2016–2017م.

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى:
والدي الكريمين حفظهما الله
زوجتي الفاضلة
أولادي الأعزاء: محمد ، أنس وعبد الغني
المخلصين الصادقين من أبناء الأمة الإسلامية

شكر وتقدير

الحمد لله الذي أسبغ عليَّ نعمه ظاهرة وباطنة.
أما بعد: أتوجه بالشكر الجزيل إلى فضيلة الأستاذ
الدكتور مسعود فلوسي
الذي أشرف على هذا البحث، والذي أفادني
كثيراً بملاحظاته القيمة
وتصويباته النيرة، فجزاه الله عني كل خير
كما أشكر كل من ساهم من قريب أو بعيد في
إنجاز هذا العمل



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

-أولا: التعريف بالموضوع وأهميته و بيان إشكاليته:

شهد هذا العصر عدة محاولات إصلاحية كان الهدف منها إعادة بعث الأمة الإسلامية من سباتها العميق، وتركزت محاولات المصلحين حول البحث في التراث الإسلامي واستثمار طاقاته الكامنة وتجديد ما تقادم منه حتى يتناسب ومتطلبات العصر. ومن بين القضايا المهمة التي لفتت انتباه العلماء والباحثين؛ قضية مقاصد الشريعة، حيث

بدت وكأنها المفتاح لحل كل مشاكل وتعقيدات هذا العصر، وهذا بسبب ما توفره من مرونة وقابلية لاستيعاب ومواكبة مختلف التطورات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد كتبت كثير من البحوث والدراسات العلمية في هذا الإطار؛ تناولت التأريخ لهذه الفكرة منذ نشأتها ضمن مبحث العلة في القياس الأصولي إلى تطورها لتصبح مشروعاً لعلم مستقل عن علم أصول الفقه، كما تناولت هذه الدراسات شرح وإبراز مجهودات السلف في مقاصد الشريعة، خاصة أعمال الإمام الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور، وأنجزت بعض البحوث التي حاول أصحابها تكملة العمل الذي بدأه السابقون، حيث كان الهدف جعل مقاصد الشريعة أداة للاجتهاد المعاصر.

ونظراً لأهمية هذه الفكرة؛ باعتبارها تشكل الجانب الحيوي الهام من منهجية الفكر الإسلامي، حيث نشأت وتطورت في أحضان المنهج الأصولي، فإن تطبيقها على مختلف العلوم الإسلامية واعتبارها منهجاً تدْرس به هذه العلوم أصبح ضرورة ملحة في نظر كثير من الباحثين، خاصة بالنسبة لعلم السياسة الشرعية بمختلف فروعه الدستورية والمالية والجنائية وغيرها، نظراً لحاجة هذا العلم إلى مواكبة مختلف التغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وقد أكد عدد من العلماء على الحاجة إلى تجديد النظر الاجتهادي لاستنباط أحكام مناسبة وناجعة يتم بها تحقيق العدل في ضوء التغير المستمر الذي يشهده العالم الإسلامي، أو لتشريع نظم، وإجراءات وطرائق تكون لازمة وملائمة وضرورية لتحقيق المصالح الحيوية للدولة والأمة، تعجز عن تحقيقها أحكام الفقه العادية.

ولعل القضايا الدستورية تعتبر أهم جانب في السياسة الشرعية يحتاج إلى إعادة النظر في المنهج المطبق، حيث يؤكد كثير من الباحثين أن تراث الفكر السياسي الإسلامي –خاصة ما تعلق بنظام الحكم– لا يمكن أن يعتبر في هذا العصر منهاج الإسلام في الحكم؛ لأنه يمثل تجربة كانت من ثمرة الاجتهاد وتأثرت بظروفها الزمانية والمكانية.

كما أن الجهود الراهنة تتجه في جلها إلى إدخال بعض التعديلات والتجارب المعاصرة على النظرية السياسية القديمة، وهي بذلك تفتقر إلى التأصيل السليم.

وأيضاً فإن المتأمل في الفكر السياسي الإسلامي قديمه وحديثه يجده يتميز بكثرة الآراء الفقهية في المسألة الواحدة وتضاربها وتناقضها في بعض الأحيان، وإذا كان الاختلاف في قضايا الفقه العادي يحمل على أنه توسعة ورحمة بالأمة؛ فإن الاختلاف في القضايا السياسية (الدستورية) كان في كثير من الأحيان مضراً بالأمة.

كل هذا يدفعنا في خطوة أولى إلى البحث عن حقيقة وأبعاد النظر المقاصدي وإمكانية توظيفه كمنهج يساعدنا في فهم قضايا السياسة الشرعية القابلة للتغير بمختلف فروعها ومجالاتها العديدة كالعبادات والأحوال الشخصية والمعاملات، والجوانب الدستورية، والمالية والجنائية، وبالتالي تمييزها عن قضايا الفقه العادي[1] الثابتة، ثم في خطوة ثانية محاولة استثمار هذه الفكرة في دراسة الجانب الدستوري والمساهمة في بناء نظرية سياسية إسلامية. وهذا البحث لن يكون مجدياً إلاَّ إذا تجرد الباحث عن النظرة المذهبية الضيقة وتتبع فكرة المقاصد في جميع مذاهب أهل السنة، كما لا يكون مجدياً إلا بمراعاة السياق التاريخي لظهور فكرة المقاصد وتطورها وعلاقتها بمختلف الفروع الفقهية سواء أكانت سياسية شرعية أو فروعاً فقهية عادية، والوقوف على طريقة سلفنا في معالجة المستجدات ثم مواصلة البناء بإيجاد أسس متينة يمكن أن تلتف حولها مختلف الاتجاهات وتضيق عندها دائرة الاختلافات.

فما هي إذا حقيقة النظر المقاصدي؟ وما هي أدواته ؟ وكيف نشأ وتطور؟ وهل يمكن أن يرتقي إلى منهج متكامل يساهم في بناء نظرية سياسية إسلامية ؟

-ثانياً: أسباب اختيار البحث:

يعتبر هذا البحث تكملة لبحث سابق أنجزه الباحث في مذكرة ماجستير بعنوان: "اجتهادات الجويني في علم أصول الفقه وأثرها في السياسة الشرعية"، إذ أن من توصيات واقتراحات بحث الماجستير؛ مواصلة استكشاف واستثمار النظر المقاصدي الذي كان إمام الحرمين الجويني نبه إليه. ومن الأسباب التي دفعتني إلى خوض غماره:

[1] -المقصود بالفقه العادي؛ جميع مسائل الفقه بجميع فروعه من عبادات ومعاملات وأحوال شخصية وجوانب دستورية؛ التي تكون أحكامها ثابتة. والمقصود بالسياسة الشرعية جميع مسائل الفقه بجميع فروعه من عبادات ومعاملات وأحوال شخصية وجوانب دستورية التي تكون قابلة لتغير أحكامها.

1–رغبة الباحث في إيجاد أسس متينة يمكن أن تلتف حولها مختلف الاتجاهات، وتضيق عندها دائرة الاختلافات، في أهم القضايا السياسية المعاصرة؛ لأن المحور الذي يدور حوله البحث هو إيجاد الكيفية التي تتميز بها الثوابت عن المتغيرات والمقاصد عن الوسائل، ويترتب فيها الجميع على سلم أولويات واحد في جميع جوانب السياسة الشرعية الدستورية، بحيث لا تخرج المسألة من المسائل المعاصرة –بعد تحليلها– عن دائرة هذا السلم.

2–نقص وندرة الدراسات السياسية الشرعية والأصولية المقاصدية التي تهتم بعلاقة المقاصد بالسياسة رغم أهمية الموضوع.

3–يقيني أن أية محاولة للنهضة بالفكر الإسلامي عموما والفقه السياسي الإسلامي خصوصاً لا بد وأن تنطلق من استيعاب تراثنا العلمي أولاً، ثم تتجه بعد ذلك إلى استثمار طاقاته الهائلة في بناء نظريات تحقق لنا السياسة الشرعية المنشودة.

–ثالثاً: أهداف البحث

1– البحث يأتي كمحاولة لتقييم وتقويم محاولات تجديد التراث الإسلامي في مجال السياسة الشرعية بكل فروعها، وذلك عن طريق تمييز الثوابت من المتغيرات، والتاريخ من الأصول.

2–توجيه أنظار الباحثين والمهتمين بالمقاصد إلى وجود أفكار مهملة تنتمي إلى التراث الإسلامي يمكن أن تساهم في تعديل اتجاه البحث المقاصدي بحيث يستوعب كل جهود السابقين وبالتالي بلورة مفهوم جديد للمقاصد الشرعية.

3–المساهمة في بناء مباحث علم السياسة الشرعية سواء في الجانب النظري التأصيلي أو الجانب التطبيقي، هذا العلم الذي لا زالت المؤلفات الجادة فيه قليلة. ولا زالت مباحثه تفتقر إلى التأصيل والتطبيق.

–رابعاً: الدراسات السابقة

لم يسبق لي أن اطلعت على دراسات سابقة متكاملة في هذا الموضوع تتعلق بالنظر المقاصدي وإمكانية توظيفه في دراسة القضايا السياسية، غير أنه يمكن الإشارة

إلى وجود دراسات كثيرة متشابهة في مقاصد الشريعة بصفة عامة، استفاد الباحث منها في التعرف على طبيعة النظر المقاصدي الذي يتبناه الباحثون في هذا العصر.

كذلك يمكن الإشارة إلى دراسة للدكتور: "لؤي صافي" نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 1996 م بعنوان: "العقيدة والسياسة ، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية"؛ حيث قدم الباحث لهذه الدراسة بفصل أول تناول فيه عرضاً للمنهج الذي ينبغي اتباعه من أجل صياغة نظرية عامة للدولة الإسلامية، ودعا إلى إضافة عنصر آخر في دراسة الحياة السياسية إلى جانب عنصري: البنية والوظيفة، وهو عنصر المقصد، وهذا العنصر يحمل في طياته معالم منهج النظر المقاصدي. والمتتبع لبقية فصول الكتاب يجد حرص الكاتب على توظيف هذا العنصر في محاولته التنظيرية، ولا شك أن هذا عمل جيد بالنظر إلى جدته، لكن يبقى في حاجة إلى مزيد من التعمق في سبر أغوار منهج النظر المقاصدي بدءا من التأريخ لظهور النظر المقاصدي، وعلاقته بالسياسة الشرعية عموماً والسياسة الشرعية الدستورية خاصة، ثم رصد حضور هذا النظر في اجتهادات السلف، وأخيراً إمكانية الإفادة منه كمنهج لدراسة النوازل السياسية، وهذا ما يهدف إليه البحث الذي بين أيدينا.

-خامساً: خطة البحث ومنهجه

جرت عادة بعض الباحثين قبل الشروع في دراسة الموضوع الأساس للبحث تخصيص فصل أو باب تمهيدي -حسب حجم الرسالة- لدراسة نشأة وتطور -الإشكال- محل البحث دراسة تطورية وصفا أو تعليلا أو تفسيراً أو نقداً أو كل ذلك جميعاً، وهذا كتمهيد لوضع القارئ في المسار الصحيح لفهم موضوع الرسالة الذي يكون عادة عبارة عن دراسة سكونية لا تهتم بالسياق التاريخي بقدر ما تهتم بالتنظير والتطبيق لمسائل البحث. غير أن طبيعة موضوع هذا البحث الذي مجاله السياسة الشرعية التي تمتاز بالتغير المستمر في أحكامها عكس قضايا الفقه الأخرى؛ فرضت على الباحث أيضاً تغيير منهج البحث وقلب الترتيب السائد عند بعض الباحثين، فقررت التمهيد لهذا الموضوع بدراسة سكونية تهتم بالتأصيل للنظر المقاصدي أولاً، وهذا حتى تتضح حدود ومعالم المصطلح المبحوث عنه، ثم بعد ذلك تأتي مرحلة تناول الموضوع الأساس في

البحث وهو "منهج النظر المقاصدي" ودراسته دراسة تطورية يكون الغرض الأساس منها الكشف عن اللحظة التاريخية التي ظهر فيها "النظر المقاصدي" كمنهج لمعالجة قضايا السياسة في الفكر الإسلامي، وقبل ذلك تتبع مراحل الحمل التي مر بها هذا المنهج قبل أن يولد.

إن اختيار هذا الترتيب غير المعهود له ما يبرره؛ لأن الموضوع يتعلق بالسياسة الشرعية عموماً وبالجانب الدستوري خصوصاً، ولا يخفى عن المطلع على مباحث السياسة الشرعية أن هذا العلم خاصة ما تعلق منه بالجانب الدستوري مرتبط من الناحية التأصيلية بالمصلحة الشرعية، وهو ما يعني إمكانية تغير أحكامه ومسائله بحسب تغير وسائل تحقيق هذه المصلحة، التي هي في أحيان كثيرة غير ثابتة عكس وسائل المصلحة الشرعية المتعلقة بأحكام الفقه الأخرى، كما لا يخفى عن المهتمين بهذا العلم أن هذا العلم تأخر التنظير له مقارنة ببقية العلوم، ولم تتميز مسائله من حيث منهج الدراسة عن بقية مسائل الفقه الأخرى –عند أغلب الفقهاء– إلا في حدود القرن الثامن الهجري؛ القرن الذي وصف بقرن الكتابات السياسية، بل يمكن القول أن هذا العلم لا يزال في حاجة ماسة إلى مزيد من التنظير والتأصيل إلى يومنا هذا.

ومن ثم فإن إعطاء الدراسة التطورية أهمية بالغة وجعلها الموضوع الأساس في البحث وتأخيرها عن الدراسة السكونية –التي لا تهتم بالسياق التاريخي– أليق بمسائل السياسة المتغيرة، وهو أمر لا بد منه حتى يتمكن الباحث من رصد المرحلة التاريخية التي تم التأصيل فيها لمسائل هذا العلم عموماً ولمسائل الجانب الدستوري خصوصاً؛ أي اللحظة التاريخية التي ظهر فيها المنهج الذي فك به بعض علماء الشريعة طلاسم السياسة بما تحمله هذه اللحظة من معطيات ومعان تتعلق بمكونات وأصول وضوابط هذا المنهج.

وفي أثناء رحلة الكشف عن هذه اللحظة التاريخية ستتكشف –حتما– كثيرُ من الحقائق والمعطيات المتعلقة بأسلوب السلف الصالح –الفريد– من الصحابة في معالجة مختلف النوازل الفقهية عموماً، وتمييزهم بين السياسة والفقه خصوصاً، وكذلك سيظهر أثر المكان والزمان في استنباط الأحكام الشرعية، وعلاقة كل ذلك بالسياسة الشرعية عامة

والجوانب الدستورية منها خاصة، كما يمكن أن نرصد من خلال هذه الدراسة الأسباب الموضوعية لتأخر ظهور المنهج الذي اختاره علماء الشريعة الأفذاذ لمعالجة مسائل السياسة ومراحل وأسباب الجمود في الفكر السياسي الإسلامي.

هذه الفوائد التي يمكن أن يجنيها الباحث من إعطاء الأولوية للدراسة التطورية؛ من شأنها أن تكون معالم على الطريق يمكن أن يهتدي بها الباحث في صياغة نظرية سياسية إسلامية معاصرة تتجاوز التاريخ، تستجيب لمتطلبات العصر، وتحافظ على المقاصد الشرعية.

ينقسم البحث إلى مبحث تمهيدي وثلاثة أبواب:

مبحث تمهيدي يتناول تحديد بعض المصطلحات الهامة الواردة في البحث.

الباب الأول : تأصيل النظر المقاصدي

وقد قسمته إلى فصلين: تناولت في الفصل الأول الأدلة الإجمالية الدالة على حضور النظر المقاصدي في اجتهادات المذاهب الفقهية السنية، وأحصيت ثلاثة أدلة.

تناولت كل دليل في مبحث مستقل، فكان عدد المباحث ثلاثة؛ حيث عرضت في المبحث الأول لدليل أو قاعدة كل مجتهد مصيب، وفي المبحث الثاني تطرقت لدليل مراتب الشريعة، وختمت الفصل بمبحث ثالث ذكرت فيه دليل تحقيق المناط الخاص.

أما الفصل الثاني فمداره على الأدلة التفصيلية الدالة على حضور النظر المقاصدي من علمي الأصول والفقه، وانقسم هذا الفصل إلى مبحثين؛ الأول ذكرت فيه الأدلة من علم أصول الفقه، والثاني ذكرت فيه الأدلة التفصيلية من فروع الفقه.

وقد غلب على هذا الباب من البحث تطبيق منهج الاستنباط إلى جانب الاستقراء أحيانا مع عمليتي التحليل والتركيب؛ حيث انطلقت من بعض الأدلة الإجمالية والقواعد الأصولية محاولا إثبات دلالتها على حضور النظر المقاصدي في جميع المذاهب الفقهية السنية، وهذا من خلال حشد الأدلة من أقوال العلماء في كتب التراث الإسلامي والمدعومة بأدلة جزئية كثيرة من نصوص الكتاب والسنة والإجماع في تثبيت هذه الأصول، وهذا نظر استقرائي، ثم الانتقال من هذه الكليات إلى تطبيقاتها في الفروع الفقهية والسياسية الشرعية وهذا نظر استنباطي.

الباب الثاني: منهج النظر المقاصدي، من النشأة إلى التأسيس.

وقد قسمته إلى ثلاثة فصول، تناولت في الفصل الأول نشأة النظر المقاصدي في فترة الصحابة رضوان الله عليهم من خلال مبحثين؛ الأول يتعلق بالناحية النظرية والثاني يتطرق إلى الناحية التطبيقية وذلك بذكر أمثلة ونماذج تدعم الدراسة النظرية.

أما الفصل الثاني فكان بعنوان: النظر المقاصدي في عصري التابعين والأئمة المجتهدين؛ حيث كان هذا الفصل رصداً لأهم التطورات التي ميزت النظر المقاصدي في هاتين الفترتين. وتطلب الأمر تقسيمه إلى مبحثين؛ تناولت في الأول فترة التابعين وفي الثاني فترة الأئمة المجتهدين.

وفيما يخص الفصل الثالث الذي يمثل خاتمة ولب الباب فتناولت فيه مرحلة تحول النظر المقاصدي إلى منهج متكامل. وقد مهدت لإظهار هذا التحول بمبحث تمهيدي تطرقت فيه إلى الوضع الذي بلغه النظر المقاصدي عند أتباع الأئمة المجتهدين فيما يتعلق بمسائل الفقه العام وتناولت كنموذج عن هذه المسائل مسائل الفقه الدستوري الإسلامي. ثم شرعت بعد ذلك في الحديث عن المنهج الجديد الذي ظهر في مبحث أول، وأثر هذا المنهج في المراحل الزمنية التي تلت ظهوره في مبحث ثان.

وفي هذا الباب من البحث طبقت منهجي التحليل والاستنباط، وذلك بتحليل الأدلة والجزئيات المتوفرة للباحث ثم الوصول إلى نتائج تتعلق بكيفية نشأة النظر المقاصدي عند الصحابة ثم تطوره في فترة التابعين والأئمة المجتهدين، ومن جاء بعدهم من تلاميذهم وأتباعهم، ثم اختبار هذه النتائج النظرية بجزئيات تطبيقية من فروع السياسة الشرعية.

الباب الثالث: دور منهج النظر المقاصدي في بناء نظرية سياسية إسلامية

ينقسم هذا الباب إلى فصلين يمثلان بمجموعهما نظرية سياسية إسلامية لها أصل بنيت عليه وهو منهج النظر المقاصدي، ولها تجليات بحسب الأحوال التي تعرض للأمة، ومن هذه الأحوال؛ حال تسري فيه على الأمة أحكام الإمامة التامة وهو ما تضمنه الفصل الأول، وحال آخر تسري فيه على الأمة أحكام الإمامة الناقصة وهو ما تضمنه الفصل الثاني، وكلا الفصلين تضمن عدة مباحث تتناول هذه التجليات بحسب مسائل نظام الإمامة.

الفصل الأول انقسم إلى سبعة مباحث، الأول تناولت فيه تعريف الخلافة والثاني تناولت فيه أهل الحل والعقد وعلاقتهم بالأمة والثالث عرضت فيه لشروط الإمامة والرابع تطرقت فيه لطرق اختيار الإمام والخامس للفصل بين السلطات والسادس ذكرت فيه وحدة الإمامة والسابع ذكرت فيه انتهاء ولاية الخليفة.

أما الفصل الثاني فعرضت فيه نفس المباحث -تقريبا- التي ذكرتها في الفصل الأول؛ لكن في حال الإمامة الناقصة.

وفي الأخير ختمت البحث بخاتمة رصدت فيها أهم النتائج والتوصيات.

وطبقت في هذا الباب من الدراسة المنهج التحليلي المقارن؛ حيث أقوم بعرض بعض الآراء السياسية المعاصرة في النظرية السياسية الإسلامية، ثم بعد ذلك أحاول تحليلها ونقدها في ضوء النتائج التي انتهيت إليها في البابين السابقين، محاولا بذلك الإسهام في بناء نظرية سياسية إسلامية معاصرة.

-سادساً: الصعوبات التي واجهت البحث

عملية البحث عملية معقدة من أولها إلى آخرها، وتحتاج إلى توفر مجموعة من الشروط حتى ينجح الباحث في تحقيق ما قصد إليه، لذلك فإن أهم صعوبة واجهتها أثناء البحث تتمثل في طبيعة الموضوع الذي تطلب مني جهدا ووقتا كبيرين سواء من الناحية التنظيرية أو التطبيقية.

سابعاً: منهجية كتابة البحث

1-الترجمة تشمل أعلام السياسة الشرعية فقط؛ أي الذين ألفوا كتباً فيها، كما أنني لم أترجم للأعلام المعاصرين منهم.

2-الالتزام بتسجيل المعلومات الخاصة بالمصدر أو المرجع عند ذكره أول مرة في الهامش، وهذه المعلومات مرتبة كما يأتي: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المحقق، مدينة النشر، دار النشر، عدد الطبعات، سنة النشر، الجزء والصفحة، لكن في حالة نقص في بيانات المصدر أو المرجع؛ فإني أذكر فقط ما وجدت من بيانات، ولا أشير إلى ذلك النقص.

3–طريقتي في التمييز بين المصدر والمرجع أن المصدر ما كان له صلة وثيقة بالموضوع وكان قديماً؛ أي أن المصدر عندي كل مصنف قديم له صلة وثيقة بموضوع علم أصول الفقه والمقاصد الشرعية أو بموضوع السياسة الشرعية بمختلف فروعها، أما المصنفات المعاصرة فلا أعتبرها مصادر حتى وإن كانت وثيقة الصلة بالموضوع.

4– اعتمدت الترتيب الألفبائي في تنظيم الفهارس عدا فهرس الآيات القرآنية فقد اعتمدت ترتيب السور الوارد في المصحف.

أرجو أن أكون قد وفقت إلى معالجة الموضوع معالجة علمية، كما أرجو أن أكون قد وفيته حقه من الدراسة والتحليل.

وأسأل الله العلي القدير أن ينفع به، ويجعله لبنة في صرح البحث العلمي في العلوم الشرعية والحمد لله في الأول والآخر.

مبحث تمهيدي
تحديد أهم مصطلحات البحث

أولا: النظر المقاصدي:

1–النظر

أ–**لغة:** البصر، والبصيرة، ويقال: في هذا نظر: مجال للتفكير لعدم وضوحه[1]. وجاء في لسان العرب: النظر يقع على الأجسام والمعاني؛ فما كان بالأبصار فهو للأجسام، وما كان بالبصائر كان للمعاني[2].

ب–أما **النظر في الاصطلاح:** هو الفكر الذي يُطلب به علم أو غلبة ظن، والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني بالقصد، فإن ما لا يكون انتقالاً بالقصد كالحدس وأكثر حديث النفس لا يسمى فكراًً[3].

ج–والمقصود بالنظر في هذا البحث مزيج من المعاني اللغوية والاصطلاحية، فالنظر المقصود ما تعلق بالبصائر؛ أي الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن، وما كان فيه انتقال النفس في المعاني بالقصد، فيخرج بهذا القيد ما لا يكون انتقالاً بالقصد كالحدس وأكثر حديث النفس، وكذلك المقصود بالنظر ما كان فيه مجال للتفكير لعدم وضوحه، فيخرج بهذا القيد ما اتفق عليه جميع علماء الإسلام من أهل السنة[4]، وكان واضحاً عند استنباط الأحكام الشرعية من النصوص حتى وإن استدعى نظراً أولياً.

2–المقاصد:

أ– **في اللغة** أصلها من الفعل الثلاثي (ق ص د) يقصد قصداً، والمقصد: مصدر ميمي واسم الإمكان منه: مقصِد، وهو يجمع على مقاصد، والقصد يجمع على قصود على خلاف فيه[5]. ولهذه الكلمة عدة استعمالات كما ذكرته معاجم اللغة؛ غير أن المعنى

---

[1] - إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، استانبول: المكتبة الإسلامية، ط2، ص932.

[2] -ابن منظور، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 2003م، ج14، ص292.

[3] - محمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، ج2، ص1705.

[4] -مجال البحث يتعلق بفقه وأصول أهل السنة.

[5] -محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، بيروت: مكتبة لبنان، 1978م، ص192. وابن منظور، لسان العرب، ج12، ص113.

الأصلي لها هو: الاعتزام والاعتماد والأمّ وطلب الشيء وإتيانه. جاء في المصباح المنير: تقول: "قصدت الشيء وله وإليه قصداً من باب ضرب: طلبته بعينه"[1]. وتقول: "قصدت قصده: نحوت نحوه"[2].

ب-المقاصد اصطلاحاً:

-عرفها محمد الطاهر بن عاشور بقوله: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[3].

-والتعريف السابق يخص المقاصد العامة، ويعرف المقاصد الخاصة بالمعاملات بقوله: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة المنزل والعائلة في عقدة النكاح"[4].

- وعرفها علال الفاسي بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[5].

- وعرفها الريسوني بأنها: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[6].

- عرفها يوسف العالم بقوله: "هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"[7].

---

[1] -الفيومي، المصباح المنير، ص 192.

[2] -الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1992م، ج4، ص271.

[3] -محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط1، 1978م، ص 51.

[4] - نفس المرجع، ص 146.

[5] علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ص7

[6] -أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المنصورة: دار الكلمة، ط1، 1997 م، ص7.

[7] - يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الحديث، ط3، 1417هـ-1997م.، ص79.

ج- وهذه التعريفات جميعها تشترك في معنى واحد، وهو أن الله عز وجل قد وضع -من وراء الأحكام الشرعية التي تعبدنا بها- مقاصد شرعية؛ هذه المقاصد قد تكون جزئية تتعلق بآحاد الأحكام، وقد تكون مقاصد كلية عامة تتعلق بجميع أو بعض الأحكام. **وهذا المعنى هو المقصود في هذا البحث**، مع الإشارة إلى أن جميع علماء الإسلام متفقون إجمالاً حول هذه المعاني؛ أي أن لله عز وجل مقاصد من وراء الأحكام؛ لكنهم انقسموا في مراد الله عز وجل -تبعاً لاختلافهم في درجة قدرة العقل البشري على التعرف على هذه المقاصد- إلى مدرستين مدرسة الظاهر ومدرسة التعليل، وانقسمت مدرسة التعليل تبعاً لاختلافها في مسالك الكشف عن هذه المقاصد إلى مدارس فرعية.

3-المركب الوصفي: النظر المقاصدي

وعليه يكون **معنى النظر المقاصدي**: كل تفكير أو نظر يهدف إلى **تحقيق مقاصد الشرع** عند استنباط وتطبيق الأحكام الشرعية.

ثانياً- النظر الظاهري: هو النظر الذي يعتمد على ظواهر النصوص الشرعية عند استنباط الأحكام الشرعية، وسُمي نظراً ظاهرياً؛ لأن صاحبه مال إليه بعد تفكر وتأمل في أمارات عرضت له من زاوية "ظواهر النصوص".

ثالثاً-النظر التعليلي: هو النظر الذي يعتمد على فكرة "تعليل النصوص الشرعية"، وسُمي نظراً تعليلياً؛ لأن صاحبه مال إليه بعد تفكير وتأمل في أمارات عرضت له من زاوية "التعليل"، وينقسم إلى **نظر قياسي، ونظر مصلحي** بحسب الزاوية التي مال إليها الناظر أو المجتهد عند استنباط الحكم الشرعي.

رابعا- منهج النظر المقاصدي:

المنهج في اللغة: طريق واضح، ونهجت الطريق: أبنته ووضحته[1]. وفي الاصطلاح: الطريق الواضح[2]، أو هو "وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة"[3]. فيكون المنهج في هذا البحث: تلك الطريقة المنظمة التي ينطلق صاحبها من تأصيل الأصول إلى التطبيق في الفروع، وإضافة "النظر المقاصدي" إلى المنهج له دلالته بالنسبة لعنوان الأطروحة؛ التي

[1] -ابن منظور، لسان العرب، ج14، ص365.

[2] -جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م، ج2، ص 435.

[3] -المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1402هـ-1983م، ص 195.

موضوعها في السياسة الشرعية عموماً وفي الجانب الدستوري منها خاصة؛ فعبارة "منهج النظر المقاصدي ودوره في بناء نظرية سياسية إسلامية" فيها إشارة إلى أن النظر المقاصدي في المجال السياسي الدستوري؛ اكتسب صفة المنهج؛ لوضوح مسلكه في الأصول، واطراده في الفروع مقارنة بغيره من أنواع النظر.

خامسا-الفقه الخاص (فقه المجتمع): الفقه المتعلق ببعض أفراد وطوائف المجتمع، وقد تكون مسائله ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وقد تكون قطعية أو ظنية، وقد تكون ثابتة(فقه) أو متغيرة (سياسة شرعية)، وهو يشمل أبواب الفقه المعروفة؛ أي ما تعلق بتنظيم علاقة الإنسان بربه (فقه العبادات) وعلاقة الإنسان بحياته الخاصة (فقه الحلال والحرام) وعلاقة الإنسان بأسرته وبالمجتمع (معاملات وأحوال شخصية).

سادساً-الفقه العام (فقه الدولة): الفقه المتعلق بجميع أفراد الأمة ككل، وقد تكون مسائله ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وقد تكون قطعية أو ظنية، وقد تكون ثابتة (فقه سياسي) أو متغيرة (سياسة شرعية)، وهو يشمل الجوانب المتعلقة بالدولة كالجانب المالي أو الجنائي أو الاقتصادي والجانب الدستوري مثلاً.

على أن التفريق بين المجالين أمر اجتهادي ونسبي؛ فمثلاً تعتبر الضروريات الخمس (الدين، النفس، العقل، المال والنسل) مصالح كلية الحفاظ عليها مرتبط بالفقه العام (فقه الدولة)؛ لكن هذه المصالح نفسها منها ما هو أصل ومنها ما هو تابع للأصل؛ فما كان أصلاً ينتمي إلى فقه الدولة كالحفاظ على العقائد والقرآن الكريم، ونشر العلوم الإسلامية، وإقامة الشعائر الإسلامية، وتشريع البيع والتجارة، وتنمية الاقتصاد الوطني، والتكافل الاجتماعي، وإنشاء الجيوش والقوات، ومحاربة البدع، ودفع العدوان الخارجي، فجلب هذه المصالح ودفع تلك المفاسد شأن يخص الأمة ككل؛ لأنه يعود بالنفع والضرر عليها ككل، وما كان مكملاً للأصل فينتمي إلى الفقه الخاص كجهل البعض بالأحكام الشرعية، أو تقاعسهم عن القيام بالعبادات، أو تفرغ البعض لطلب العلم والبعض الآخر للصناعة والتجارة، أو انهماكهم في المحرمات، وتفرغ البعض لإنشاء جمعيات لجمع الصدقات وتوزيعها، وأكل البعض أموال الناس بالباطل، وانتشار الفساد لدى بعض رجال أجهزة الدولة كالقضاء والإدارة، وفساد ذمم كثير من المواطنين؛ فجلب هذه المصالح ودفع

تلك المفاسد شأن يخص بعض أفراد وطوائف الأمة؛ لأنه يعود بالنفع والضرر على بعضها فقط.

- سابعا- علم السياسة:

أ- لغة: يرجع أصل كلمة "**السياسة**" " **POLITIQUE** " الفرنسية إلى اللغة اليونانية، وتعني هذه الكلمة في اللغة اليونانية عدة معاني: فهي تعني الدولة أو المدينة، أو اجتماع المواطنين الذين تتألف منهم المدينة كما تعني الدستور، والنظام السياسي، والجمهورية، والمواطنية[1].

ب- اصطلاحاً: أما في الاصطلاح فقد جاء في قاموس الأكاديمية الفرنسية أن كلمة "السياسة 'كاسم مؤنث تتناول 'كل ما يتعلق بحكم الدولة، وإدارة العلاقات الخارجية. وتعني أيضاً الشؤون العامة، والأحداث السياسية، والتحدث بالسياسة، والسياسة الداخلية. وتتناول كصفة كل ما يتعلق بالشؤون العامة وبحكم الدولة، وبالعلاقات المتبادلة بين الدول"[2].

وورد في "الأنسيكلوبيديا الكبيرة" أن السياسة تعني اصطلاحاً: "فن حكم الدولة. ولذلك يمكن تعريف علم السياسة بأنه علم حكم الدولة أو دراسة المبادئ التي تقوم عليها الحكومات، والتي تحدد علاقاتها بالمواطنين، وبالدول الأخرى"[3].

وفي الوقت الراهن تجمع السياسة كعلم عدة فروع يمكن تمييزها عن بعضها مع أنها تابعة له مثل:

1 – القانون الدستوري.

2- علم الاجتماع السياسي: وهو مظهر أيضاً لعلم السياسة لكونه يبحث السلوكات الاجتماعية المرتبطة بالظاهرة السياسية، وهذا العلم مرتبط أيضاً بالقانون الدستوري.

---

1 - حسن صعب، علم السياسة، دار العلم للملايين، لبنان، ط9، 1997م، ص 20.

2 - نفس المرجع، ص 21.

3 -نفس المرجع، الموضع ذاته، وهو ينقل عن:

- Marcel Prelot , Histoire des idées politique , Paris ,Dolloz , 1959 , p 31 .

3- تاريخ الفكر السياسي القديم والحديث، وفلسفة التاريخ: وهي علوم تتناول مختلف جوانب الحياة البشرية ذات الصلة بالسلطة المعبر عنها في شكل ما كان أو ما هو كائن أو ما ينبغي أن يكون.

4- علم الاقتصاد السياسي، والجغرافيا السياسية وغيرها من حقول المعرفة المتصلة بالسياسة[1].

ثامنا-الفكر السياسي:

هذا المصطلح مركب وصفي يتكون من لفظين: "الفكر" و"السياسي" فالفكر عرفه البعض بأنه: "نشاط عضوي في المخ والجهاز العصبي المركزي يتخطى هذه الحدود الفزيولوجية ويصبح على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع عامة، قدرة على الكشف والتعميم والتجربة والتأثير والتغير، فالفكر ظاهرة اجتماعية نمت بالعمل البشري والممارسة الاجتماعية، وتطورت خلال المراحل المختلفة من تاريخ التطور الإنساني، وليست اللغة إلا التعبير الاجتماعي الخارجي لعمليات الفكر الداخلية" [2]، والبعض الآخر وصفه بأنه: "عمل عقلي عام يشمل التصور والتذكر والتخيل والحكم والتأمل، ويطلق على كل نشاط عقلي"[3] ، وبهذا فإن الفكر لفظ عام يشمل كل نشاط يصدر من العقل سواء أكان هذا النشاط بسيطاً أو معقداً، وسواء أكان علماً أو فناً أو أدباً.

أما لفظ "السياسي" فنسبة إلى السياسة التي سبق تعريفها فيكون معنى"الفكر السياسي" كل نشاط عقلي يتناول الجوانب السياسية.

ويرى البعض أن كل ما يخطر للإنسان حول تنظيمه السياسي كما هو، أو كما يجب أن يكون عليه، يمكن أن يعتبر فكراً سياسياً، وبهذا المعنى فإن كل إنسان هو في الواقع مفكر سياسي من حيث يدري أو لا يدري؛ لأن كل إنسان لا يخلو من شعور ما تجاه تنظيمه السياسي. والغالب على مؤرخي الأفكار السياسية المعاصرين أنهم يقصدون

---

[1] - انظر: سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، ط5، 2002 م، ج1، ص 14.

- أحمد مبارك البغدادي، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1987م، ص 40.

[2] - عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان: ط2، 1993م، ج4، ص 733.

[3] -كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000 م، ص 155.

بالفكرة السياسية معناها البسيط كتصور عقلي للظاهرة السياسية، وهم بهذا يميزون بصورة خاصة بينها وبين العاطفة أو العقيدة، أو العمل السياسي[1].

تاسعا-الفلسفة السياسية:

إذا كانت الأفكار السياسية في متناول كل إنسان، فإن الفلسفة السياسية تعتبر نشاطاً عقليا أكثر تعقيداً، ولذلك تعرف بأنها:" تنظيم ومنهجة لهذه الأفكار من قبل الفلاسفة"[2]، واهتمام الفيلسوف مركز على الدولة كمبادئ وقيم وغايات، أكثر من تركيزه عليها كظاهرة سياسية أو اجتماعية؛ بمعنى أن عالم الفلسفة السياسية هو عالم القيم والمبادئ والغايات، وأما عالم السياسة فهو عالم الوقائع، والظواهر والحركيات[3].

عاشرا- النظرية السياسية: باب أساسي من أبواب علم السياسة، وهي مجموعة تحليلات وفروض وتصورات للنتائج تفسر في ضوئها الظواهر السياسية؛ أي حول هوية الدولة، نشأتها وتطورها ووظائفها، ونظمها وأهدافها، وترتبط النظرية السياسية بفهم معين للتاريخ والأخلاق والسلوك السياسي، كما أنها تضع في اعتبارها القيم والمبادئ السائدة والتكوين النفسي والتركيب الاجتماعي والتفاعل والصراع السائد فيه لتحديد وسائل النظرية وغاياتها[4]

- إذا استعملت نظرية (سياسية) مقابل فلسفة (سياسية) كان القصد من هذا الاستعمال التأكيد على علمية النظرية، وتوظيف كلمة (نظرية) هو وجه من وجوه جهد الفكر السياسي المنهجي لتكوين نظريات علمية سياسية لها صحة النظريات العلمية الرياضية والطبيعية ...والنظرية بناء تصوري يبنيه الفكر ليربط بين مبادئ ونتائج معينة [5].

أحد عشر- الفكر السياسي الإسلامي

---

1 - حسن صعب، علم السياسة، ص45.

2 - نفس المرجع، ص47.

3 - نفس المرجع، ص49، وهو ينقل عن:

- Arnold, Brechet , Political theory , the foundations of tewentieth , century political thought , prineton. university press, New jerzey , 1959 .

4 -عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج6، ص 587.

5 - حسن صعب، المرجع السابق، ص 49.

يقسم الباحثون **الفكر السياسي الإسلامي** إلى ثلاثة أصناف: صنف يدور حول الخلافة والإمامة، وصنف موضوعه الآداب السلطانية ونصائح الملوك، وصنف أقرب إلى الفلسفة منه إلى السياسة. الأول نشأ من خلال النقاش حول أزمة الخلافة التي تفاقمت بعد مقتل عثمان – رضي الله عنه– وتحولها إلى ملك وراثي، وهذا استمر قروناً عديدة كموضوع من موضوعات علم الكلام والفقه. والثاني ظهر كأهم عنصر نقل من التراث الفارسي عقب انتصار الثورة العباسية واحتلال عناصر من أصل فارسي مواقع هامة في الدولة. بينما ظهر الصنف الثالث في البداية في صورة نصوص مترجمة لبعض فلاسفة اليونان كنوع من رد الفعل على هيمنة الأدبيات السلطانية الفارسية على ساحة التفكير السياسي في أوساط النخبة، ثم كجزء من فلسفة توفيقية تدمج الدين في الفلسفة[1].

وإذا استبعدنا العنصرين الثاني والثالث من دائرة الفكر السياسي الإسلامي باعتبارهما عنصرين أجنبيين عن الثقافة الإسلامية التي تتخذ من الوحي المصدر الأساس للمعرفة، فيكون الفكر السياسي الإسلامي مجسداً في الفقه السياسي الإسلامي أو فيما عرف باسم السياسة الشرعية، وقبل تحديد معنى السياسة الشرعية لا بد من توضيح حدود العلاقة بين الفكر السياسي الإسلامي والفقه السياسي الإسلامي.

إذا كان **موضوع الفقه السياسي الإسلامي** البحث عن أحكام شرعية عملية يلتزم بها المكلف في الحياة السياسية؛ فإنه على هذا يقابل القانون الدستوري أو الفقه الدستوري في المجال السياسي الغربي، أما مصطلح ومفهوم الفكر السياسي فلا نكاد نجد ما يقابله في الفكر الإسلامي، مع العلم أن الفكر السياسي عند الغرب يحمل عدة دلالات؛ فهو النهر الماد للثقافة الغربية بالنظريات والفلسفات السياسية المعالجة للواقع السياسي والاجتماعي، وهذا الفكر السياسي يتغذى من عدة علوم إنسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها.

إن طبيعة موضوع الفقه السياسي الإسلامي، والتطور الحضاري الغربي الذي يقابله ركود حضاري إسلامي، جعل بعض الباحثين الإسلاميين في حقل السياسة الإسلامي؛ يعتقد أن المسلمين ليس لهم فكر سياسي بالمفهوم الغربي وأن علم السياسة في

---

1 - محمد عابد الجابري، الضروري في السياسة، (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، (4)، ط2، 2002م، ص 13.

الإسلام أغفل الجوانب الاجتماعية والاقتصادية، ونتيجة لهذا صارت مباحث السياسة مباحث قانونية من الدرجة الأولى بسبب تطبيق منهج أصول الفقه على قضايا السياسة[1].

لكن الذي ينبغي الإشارة إليه أن الفقه الإسلامي"كان لعلوم الإنسان والاجتماع في الحضارة الإسلامية ما كانته الفلسفة للعلوم الاجتماعية الغربية، إذ أنه في إطار الفقه وجدت معظم هذه العلوم بذورها وبواكير وجودها"[2]، وقد أشار إلى هذه الحقيقة الدكتور سامي النشار في مقدمة تحقيقه لكتاب "الشهب اللامعة في السياسة النافعة"، حيث قال: "إن الفقه هو علم الاجتماع الحقيقي عند المسلمين؛ بل هو فلسفتهم الحقيقية"[3]. هذا الأمر يجعلنا نؤكد على أن الباحث عن الفكر السياسي الإسلامي يجد ضالته في الفقه السياسي الإسلامي، أما الشكل القانوني الذي صيغ فيه هذا الفكر فهو بنظر الدكتور ضياء الدين الريس من المميزات العامة للتفكير الإسلامي الذي كان"يقصد أن تصاغ عناصره في صيغة قانونية، حتى يمكن بقدر ما تسمح به الأحوال أن يطبق في حياة الجماعة العملية"[4].

هذا وقد حاول الباحث نصر محمد عارف في دراسة إحصائية لمصادر التراث السياسي الإسلامي إثبات أن هناك فرق بين ما هو فكر سياسي إسلامي، وبين ما هو فقه سياسي إسلامي من خلال ثلاثة أبعاد نرى أن أقربها إلى الواقع البعد المتعلق بالمنهجية[5]؛ حيث يرى الباحث أن "منهجية الفقيه تتعامل مع النص بصورة تفوق تعامله

---

1 - انظر على سبيل المثال بحث للدكتور التيجاني عبد القادر، التفسير التأويلي وعلم السياسة، دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة، العدد العاشر، 1997م، ص 50-54.

2 - نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي (دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (7)، ط1، 1994 م، ص 82.

3 - علي سامي النشار، في مقدمة تحقيقه لكتاب: الشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن رضوان المالقي، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط1، 1984 م، ص 37.

4 - محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط7، ص 17-18.

5 - البعد الأول يتعلق بالمرجعية العلمية والمعرفية، وحاصل هذا البعد أن الفقه السياسي يتخذ من الوحي والواقع مصدرين للبحث عن الأحكام الشرعية، بينما المفكر بالإضافة إلى هذين المصدرين يمكن أن يستقرئ سنن التاريخ وما أنتجته العقول المسلمة وغير المسلمة من فكر سياسي، ويرد عليه بأن الإنتاج السياسي الفارسي واليوناني أغلبه يقوم على مبادئ ومقاصد الملك البعيدة عن مقاصد الإسلام، ولا يمكن اعتباره فكراً إسلامياً، أما ما تعلق بالأمور التقنية فلا نشك أن الفقيه يغفل عنها خاصة وأن فقهاءنا قديماً هم أنفسهم مفكرونا، أما البعد الآخر وهو ما سماه بوحدة التحليل، ومضمون هذا البعد أن الفقيه يبحث عادة ظاهرة فردية بالأساس، أما المفكر فيبحث ظاهرة جماعية، ويرى هذا الباحث أن معظم الفقه الموروث يخاطب الأشخاص الطبيعيين وليس المؤسسات والهيئات، فنقول أن الفقه كان يتطور بحسب حاجة الأمة، ولا يمكن تعميم الحكم، على أننا سنأتي بأمثلة من فقه بعض علماء الإسلام في الفصل الثالث من الباب الثاني من هذه الأطروحة تثبت أن الفقه كان يخاطب الجماعات وليس الأفراد فحسب.

مع الواقع فهي منهجية لتحليل النص وتفسيره في ظل إدراك الواقع وتحقيق مناطه وتحريره وتخريجه حتى يمكن إنزال الحكم المناسب عليه والعكس بالنسبة للمفكر، إذ تزيد نسبة الواقع لديه، فمنهجيته تنصرف إلى فهم الواقع وتشريحه...وتقديم أفكار لعلاجه لا يدعي أنها صادقة وصحيحة وصالحة، وإنما يحاول أن تكون كذلك لأنه لا يترتب عليها فعل تكليفي"[1].

وهذا الاختلاف الذي ذكره الباحث بين الفكر السياسي الإسلامي والفقه السياسي الإسلامي لا يمكن تعميمه على جميع العصور الإسلامية، ويمكن القول أنه يتعلق فقط بهذا العصر الذي تشعبت فيه العلوم والمعارف، وأصبح من غير الممكن للفقيه أن يجمع بين مختلف العلوم الإنسانية والتخصصات العلمية الدقيقة وعلوم الشريعة، فيكون دور المفكر السياسي مساعداً للفقيه أو المنظر السياسي في وضع أحكام شرعية تناسب الواقع، أما قديماً فقد كان الفقيه يجمع بين عدة معارف تسمح له بأن يكون فقيهاً ومفكراً سياسياً وعالماً بقضايا المجتمع المختلفة؛ هذه المعارف في غالب الأحيان لا تظهر إلا في شكل الفقه السياسي[2]، وعلى هذا الأساس أيقنا بأن الفكر السياسي الإسلامي القديم مجسد في الفقه السياسي الإسلامي خاصة.

إذا تبين ذلك أقول إن إنتاج الفكر الإسلامي في السياسة يسمى فكراً سياسياً بالنظر إلى أنه جهد بشري غني بالمعارف والتجارب الإنسانية و الاجتماعية، كما يسمى فقهاً سياسياً بالنظر إلى الشكل القانوني الذي صيغ فيه هذا الجهد والمنهج (الأصولي) الذي ضبط هذا الجهد.

اثنا عشر- النظرية السياسية الإسلامية

المقصود **بالنظرية السياسية الإسلامية:** ذلك البناء التصوري الذي يبنيه الفكر الإسلامي ليربط بين مبادئ (أصول) ونتائج معينة (فروع). وتوظيف كلمة "نظرية" القصد

[1] - نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء، ص 83-84.

[2] - لقد ذكر نصر محمد عارف في بحثه بعض الكتب والمصادر تنتمي إلى تراث الفكر السياسي الإسلامي، قد تدل على وجود بذور لفكر سياسي إسلامي خارج دائرة الفقه السياسي الإسلامي.

منه الإشارة إلى جهد الفكر السياسي الإسلامي المنهجي لتكوين نظريات علمية سياسية لها صحة النظريات العلمية الرياضية والطبيعية.

ورغم أن البعض له وجهة نظر مخالفة، كالشيخ شلتوت الذي يرى أن المقصود بالنظريات المبادئ العامة التي يستند إليها نظام معين؛ أما الإسلام وهو دين سماوي عام جاء لتقرير صوالح البشرية في كل نواحي الحياة بمقررات ربانية عامة وقواعد كلية تقوم عليها جميع التنظيمات الحيوية؛ فإنه لذلك لا يمكن أن يوجد في مبادئه العامة (نظرية بشرية)؛ لأن القواعد الكلية في الإسلام في العبادات والمعاملات وشؤون السلم والحرب والأمور السياسية والدستورية من وضع الخالق سبحانه وتعالى، وإنما دور العلماء يأتي في فهم النصوص والقواعد الكلية واستنباط أحكام الفروع والأحكام الجزئية للأمور الطارئة؛ أي أن العلماء شراح للقواعد الكلية ومقننون في الفروع على هدي هذه القواعد.[1]

رغم ذلك فيمكن التوفيق بين كون النظرية مبادئ كلية من وضع البشر وبين كون المبادئ الكلية في الإسلام من وضع الخالق عز وجل؛ لأن الخلاف واقع بين علماء الإسلام في شرح بعض هذه المبادئ، ولا شك أن لهذا الاختلاف أثر واضح في الفروع الفقهية، ولأجل ذلك جاز أن نسمي هذه الشروح البشرية "نظرية"؛ لأنها تمثل مبادئ كلية في فهم النصوص الشرعية لها أثر في الفروع، وهذا ما سيظهر من خلال أبواب الأطروحة الثلاثة.

ثلاثة عشر – السياسة الشرعية:

أ– السياسة لغةً:

تستعمل هذه الكلمة "سياسة" في لغة العرب مصدراً لساس يسوس، جاء في لسان العرب: "وساس الأمر سياسة قام به، وسَوَّسَهُ القومُ جعلوه يسوسهم، والسياسة: القيام على شيء بما يصلحه، والسياسة فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته"[2].

ب– تعريف السياسة الشرعية في اصطلاح الفقهاء:

---

[1] -محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، القاهرة: دار القلم، ص 550-551.
[2] - ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص 108.

عرفها ابن نجيم[1] بأنها:"فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"[2].

وعرفها ابن عقيل[3]من الحنابلة بقوله: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول– صلى الله عليه وسلم– ولا نزل به الوحي"[4].

وعلق عبد الوهاب خلاف على تعاريف الفقهاء بقوله: "فالسياسة الشرعية على هذا هي العمل بالمصالح المرسلة؛ لأن المصلحة المرسلة هي التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها"[5].

– وقد عرفها من المعاصرين عبد الوهاب خلاف تعريفاً يتناسب ومقتضى العصر ويحافظ على ارتباطها بالمنهج الأصولي بقوله: "علم السياسة الشرعية علم يبحث عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص"[6].

وفي هذا البحث تم استعمال مصطلح السياسة الشرعية بمعناه المرتبط بالمصالح المرسلة، كما عرفها القدامى، أو بالمعنى المعاصر الذي عرفها به عبد الوهاب خلاف، وهذا بحسب السياق الذي يتطلبه البحث.

ومثلما ارتبط علم السياسة في الغرب بعدة علوم اجتماعية فرعية واستفاد منها مثل التاريخ السياسي، والاقتصاد السياسي، وعلم الاجتماع السياسي وعلم النفس السياسي؛ فإن علم السياسة الشرعية أيضاً له نفس هذا الارتباط، ولقد تنبه الفقهاء قديماً إلى خصوصية

---

[1] - هو زين العابدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي المصري، من مؤلفاته: "تحرير المقال في مسألة الاستبدال"، "التحفة المرضية في الأراضي المصرية"، "رسالة في السياسة"، توفي سنة 970 هـ (مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، كشف الظنون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ –1992 م، ج1، ص 873).

[2] - ابن نجيم، البحر الرائق، بيروت: دار المعرفة، ج5، ص11.

[3] - هو علي بن محمد بن عقيل الفقيه البغدادي الحنبلي، قاضي القضاة ولد سنة 432هـ، من مؤلفاته: الإرشاد، الواضح في أصول الفقه، و**كتاب الفنون"** الكتاب الذي عرض فيه لمفهوم السياسة الشرعية" (محمد بن أبي يعلى أبو الحسين، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي،بيروت: دار المعرفة، ج2، ص259 / مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، كشف الظنون، ج1،ص71، ج2، ص1447).

[4] - ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، بيروت: دار الجيل، ط1، 1998 م، ص 19.

[5] - عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، الكويت: دار القلم، 1988 م، ص 6.

[6] - نفس المرجع، ص7.

السياسة الشرعية مقارنة بالفقه الإسلامي في عمومه من حيث تغير القضايا السياسية ودورانها مع المصلحة والزمن، فحرروا السياسة الشرعية من قيود الأدلة الجزئية وارتبطت السياسة الشرعية بالمصلحة المرسلة.

الباب الأول
تأصيل النظر المقاصدي

توطئة

لاشك أن هناك قواسم مشتركة بين الفقه والسياسة، كما أن هناك فروقاً واضحة يتميز بها كل منهما عن الآخر. أما القواسم المشتركة فتتمثل في وحدة مصادر التشريع؛ غير أن اختلاف طبيعة المسائل نتج عنه اختلاف طريقة توظيف هذه المصادر؛ لكن هذا الاختلاف في طريقة تناول مسائل الفقه ومسائل السياسة لم يظهر جلياً في عصور الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين؛ بل مر بعدة مراحل زمنية قبل أن يظهر بصورة جلية.

وعلى هذا الأساس- أي وحدة مصادر التشريع وتشابه طريقة توظيفها في عصور السلف، يتحتم على الباحث أن يتناول بالدراسة في هذا الباب الأول هذه القواسم المشتركة في دراسة سكونية تهتم بالتأصيل للنظر المقاصدي- باعتباره أداة المجتهد للتعامل مع مصادر التشريع- في محاولة لبيان مفهومه وتحديد أبعاده، تكون أرضية صالحة لفهم وتحليل المراحل التي مر بها الفكر الإسلامي قبل أن يتأسس ويتميز المنهج الذي تبناه المجتهدون -من مجددي الأمة- لمعالجة مسائل الدولة في الجانب السياسي (الدستوري).

تمهيد: النظرة السائدة لمفهوم المقاصد

منذ أن اكتشف بعض علماء الإصلاح كتاب "الموافقات" للشاطبي ووقفوا على أهميته، والبحوث العلمية تتوالى منوهة بأهمية هذا الكتاب وبما احتواه من نظرية لمقاصد الشريعة الإسلامية[1]، واعتبرت هذه النظرية منذ ذلك الوقت المشروع الناجح والذي يمكن أن يعول عليه العلماء والمصلحون في مجابهة التطورات الحاصلة في المجتمعات الإسلامية، بعد أن أبدى كثير من العلماء تبرمهم من المنهج الأصولي الذي كان سائدا إلى وقت الشاطبي، وحكموا عليه بالجمود والبعد عن مقاصد الشريعة في كثير من أجزائه، فهذا الشيخ محمد الطاهر بن عاشور شيخ الإسلام بتونس يقرر أن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها"[2]، في حين أن هذه المقاصد المغيبة عن المنهج الأصولي في نظره هي الأساس ومن شأنها أن تلعب دوراً حاسما في "إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظرتها تلكم المقانب"[3]، وكأن الاختلاف في الفروع خلل في المنهج يقتضي معالجته من خلال القول بمقاصد الشريعة، ويرى أن الذي دعاه إلى التأليف في المقاصد ما رأى من "عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة إذا كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبه عليه كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضروريات والأصول الموضوعة فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج"[4]، والسبب في الركون إلى مقاصد الشريعة أن هذا الغرض – الذي هو توحيد الرؤية الفقهية – لا يمكن أن يجده طالبه في مسائل أصول الفقه؛ لأن معظم مسائله "مختلف فيها بين النظار مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعا للاختلاف في تلك الأصول"[5].

الأصولي الفقهي مجرد تأثر سلبي بالواقع، فقد كان لاجتياح الحضارة الغربية المادية لواقع المسلمين أثره الكبير في عوام المسلمين، ثم تسرب هذا الأثر لبعض علمائهم

[1] - للاطلاع على مدى اهتمام المعاصرين بكتاب الموافقات انظر، مقدمة تحقيق كتاب الموافقات، أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، المملكة العربية السعودية، الخبر: دار ابن عفان ، ط1، 1417هـ - 1997 م، ج1 ، ص25-50.
[2] - محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 6.
[3] - نفس المرجع ، ص5
[4] - نفس المرجع، الموضع ذاته.
[5] -نفس المرجع، الموضع ذاته.

فتغيرت نظرة المسلمين لتراثهم الأصولي والفقهي، وهذا بسبب قوة الصدمة وتراكمات مخلفاتها، فأصبح الفقه الإسلامي المبني على أصول ثابتة تابعاً عندهم لأصول ومستجدات الحضارة الغربية، يقول الدكتور البوطي في هذا السياق: "من أيقن أن الشريعة هي الميزان حقيقة لم يضق ذرعاً بأحكامه [الفقه] مهما خالفت أمزجته وهواه، فضلا عن أن يجعل منه فرعاً وتابعاً بدلاً من كونه أصلاً ومتبوعاً.

والذين يتمتعون بهذا اليقين، ثم يتصورون أن الفقه الإسلامي لا يساير المصالح الإنسانية المتجددة يناقضون أنفسهم مناقضة حادة لا يقرها منطق ولا عقل.

أما الذين يوقنون بهذه الحقيقة، ولكنهم يرون أن على الفقهاء أن يوسعوا في الفقه الإسلامي مكانًا لكل ما يروق لهم من المستجدات، فإنهم يقرون من حيث يشعرون أو لا يشعرون أن الميزان الحاكم هو الجدة الوافدة، أما الفقه وأحكامه فتابع ومحكوم"[1].

إن هذا الاختلاف في النظرة للتراث الأصولي الفقهي، ثم وجود مصطلح المقاصد كطرف في هذا الخلاف، يدفعنا إلى محاولة سبر أغوار هذا المصطلح ومعرفة مدى حضوره في اجتهادات علماء الإسلام من صحابة وتابعين وأئمة المذاهب الفقهية ومقلديهم، ويدفعنا أيضاً إلى البحث الجاد عن أهميته، خاصة وأن هذا المصطلح يبقى غامضاً رغم كثرة تداوله، فالريسوني على سبيل المثال يذكر أن الشاطبي صاحب "الموافقات" لم يعط تعريفاً للمقاصد، ويذكر أيضا أنه لم يجد تعريفاً للمقاصد عند الأصوليين وعند غيرهم من العلماء الذين تعرضوا لذكر المقاصد قديماً، وإذا كان الريسوني يعلل عدم إعطاء الشاطبي تعريفاً للمقاصد بكون كتاب "الموافقات" موجها للراسخين في علوم الشريعة وهم ليسوا بحاجة إلى إعطاء تعريف لمعنى المقاصد، فإن هذا المصطلح أثار غموضه عدة إشكالات منطقية تطرح نفسها قديماً وحديثاً إضافة إلى الإشكال المشار إليه أعلاه، ومن هذه الإشكالات أن المقاصد ورغم تبني الشاطبي لها وهو ينتمي إلى مدرسة التعليل؛ فإن أهل الظاهر أيضاً يدعون أن منهجهم هو تحقيق

---

[1] - البوطي: قضايا فقهية معاصرة، دمشق: دار الفارابي للمعارف، 2006م، ج1، ص18.

الفصل الأول
الأدلة الإجماليةفي إثبات حضور النظر المقاصدي في المذاهب الفقهية السنية

توطئة

يتناول الباحث في هذا الفصل الأدلة الإجمالية التي تثبت أن النظر المقاصدي المختلف فيه بين المدارس الفقهية السنية متضمن فيها جميعاً، ولا يتعلق الأمر ببعض المسائل دون غيرها بل في جميع المسائل والفروع الفقهية الظنية مهما اختلفت الأنظار، وهذه الأدلة عبارة عن قواعد كلية قد تنتمي إلى مجال علم أصول الفقه أو إلى مجال الفقه؛ لكن الذي جعلها تنضوي تحت عنوان واحد هو ميزتها الكلية؛ أي أنها قواعد أو أدلة عامة لا تختص بموضوع أو باب واحد، كقاعدة "كل مجتهد مصيب"، التي تنتمي إلى دائرة علم أصول الفقه، وتتعلق بجميع المسائل الفقهية الظنية التي تخص المكلف، وقاعدة انقسام الشريعة إلى المراتب الثلاث المستفادة نظرياً من الحديث الشريف والتي نجد تطبيقها في كل ما يتعلق بالأدلة الجزئية التفصيلية الخاصة بالمكلف، وقاعدة انقسام أصول الشريعة إلى مرتبتي تخفيف وتشديد تتوافقان مع أحوال المكلف والثابتة بالاستقراء،

وقاعدة تحقيق المناط الخاص التي أصل لها الشاطبي في "الموافقات" وهي تتعلق ببعض المكلفين دون غيرهم لاختلافهم في الأحوال.

والسبب في إدراج هذه الأدلة في فصل مستقل عن الفصل الثاني كونها تظهر للباحث أكثر إجمالاً من بقية الأدلة المذكورة في الفصل الثاني.

المبحث الأول
دليل كل مجتهد مصيب

المطلب الأول
عرض صورة المسألة وأقوال العلماء وتحرير محل النزاع

تمهيد

إن الآراء المعاصرة التي عرضتها سابقاً بخصوص النظر المقاصدي تتفق عموما في معناها الظاهري أو النظري، و هو المعنى الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة عند سماع هذا المصطلح، و الذي ذكره علماء المقاصد[1]، كقولهم"المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[2]، بيد أن هذه الآراء تختلف ولا تثبت إذا تجاوزنا المعنى الظاهري النظري إلى المعنى التطبيقي المتعلق بعمل المجتهد فنجدها تذهب إلى التضييق في فهم مقررات الوحي حينما تقصر النظر المقاصدي على اتجاه فقهي واحد غير معين، وتلغي بقية الاتجاهات الأخرى **في المسألة الواحدة.**

وهذا يعتبر في نظر بعض النظار إجحافا في حق القيمة التشريعية التي أعطاها الشارع الحكيم للمجتهد والعالم بالشريعة باعتباره وارثاً لمقام النبوة في تبليغ الرسالة. ومن هنا نجد رأياً آخر يبدو غائباً عن الكتابات المقاصدية الحديثة حاضراً في الفكر الأصولي قديماً يقرر معنى للنظر المقاصدي لا يختلف عن المعنى المعروف للمقاصد، ولكنه خلافا للمعاصرين يجعل النظر المقاصدي حاضرا في جميع اجتهادات العلماء ممن حازوا شروط الاجتهاد من علم وعدالة. يقول الغزالي: "والإثم ينتفي عن كل من جمع صفات

---

[1] -انظر تعريفات العلماء للمقاصد اصطلاحاً في :زياد محمد أحميدان، مقاصد الشريعة الإسلامية، دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2008م، ص16-23.

[2] -علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 7.

المجتهدين، إذا تم الاجتهاد في محله، فكل اجتهاد تام–إذا صدر من أهله، وصادف محله–فثمرته حق وصواب"[1].

أولاً– صورة المسألة وأقوال العلماء فيها

هذا الرأي يجسده الفريق الأصولي الذي ذهب إلى تصويب اجتهاد العلماء وهي مسألة خلافية أصولية قديمة وقع فيها اختلاف كبير، يقول الشوكاني: "وقد اختلفوا في ذلك[أي المسائل الشرعية الظنية] اختلافا طويلا، واختلف النقل عنهم في ذلك اختلافاً

إن اختلاف الأمة في المسائل الأصولية والفقهية أمر لا مفر منه؛ فإن "الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار، ومجالاً للظنون، وأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة، وإنا نقطع بأن الخلاف في مسائل الاجتهاد، واقع ممن حصل له محض الرحمة، وهم الصحابة ومن اتبعهم بإحسان ψ "[2]؛ بل يمكن اعتباره مقصودا شرعاً باعتبار أن الشارع الحكيم كان له أن يضيق مساحة الخلاف أو يلغيها من خلال الوحي، "فإن الشارع ما سكت عن أشياء إلا رحمة بالأمة لا لذهول أو نسيان"[3]، ولأجل ذلك نجد "بعض آيات الأحكام قد جاءت بصيغة قاطعة...وإن بعضاً آخر...جاء بصيغة لا يتعين المراد منها وهي بذلك كانت قابلة لاختلاف الأفهام...ومن هذا النوع الثاني تعدد المذاهب الإسلامية"[4].

هذا التعدد المذهبي، الذي يتميز باختلاف الآراء الفقهية في المسألة الواحدة، كان ولا يزال يعتبر مسألة مؤرقة لبعض العلماء الذين تبنوا الرأي القائل بأن المصيب واحد لا بعينه، ويدفعهم إلى التساؤل عن الحكمة من وراء هذا الاختلاف، فالشهرستاني على سبيل المثال يرى بأن "المسألة مشكلة والقضية معضلة"[5]، و صاحب كتاب "الفكر السامي" يتعجب –وهو يؤرخ للفقه الإسلامي– من اختلاف العلماء في مسائل كثيرة من أبواب الفقه "كاختلافهم في ألفاظ الأذان والإقامة التي تتكرر كل يوم خمس مرات، وفي مسح الرأس في الوضوء هل يتكرر أم لا وهل يعمم أم لا **على كثرة مشاهدة من يتوضأ، وهي مسائل**

---

[1] -الغزالي: المستصفى، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة: شركة المدينة المنورة للطباعة، ج4، ص30.
[2] -الشاطبي: الاعتصام، : تحقيق: أحمد عبد الشافي، دار اشريفة، ج2، ص349.
[3] -الشعراني عبد الوهاب: الميزان الكبرى، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2004م، ص4.
[4] -شلتوت محمود، الإسلام عقيدة وشريعة،القاهرة: دار الشروق، ط13، 1985م، ص485-486.
[5] - الشهرستاني: الملل والنحل، بيروت ، دار المعرفة ، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعود، ط3، 1993م. ج1،ص 242 .

ضرورية الوقوع والتكرار ولم يحصل الاتفاق إلا في الشيء اليسير منها"، ورغم أنه يعطي تعليلا ظاهرياً يرجع إلى اختلاف الأحاديث أو عدم وضوح دلالة النصوص، فتختلف الأنظار في فهمها إلا أنه يصرح بأن "هذه الأجوبة لا تزيل الحيرة والاستغراب"[1].

ويقول الشاطبي رغم انتمائه إلى المخطئة "العالم وارث للنبي ρ، وأن البيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم"[2]. وقد ذكر عدة أدلة تثبت مقولته هذه؛ منها ما ثبت من كون العلماء ورثة الأنبياء ويلزم من كونه وارثاً قيامه مقام مورثه في البيان، وذكر أدلة أخرى؛ فهذه الأدلة في جملتها تلزم أن يكون المجتهد على صواب في جميع المسائل؛ فكيف يكون وارثاً ولا يهتدي إلى الحق إلا بعض المجتهدين مع العلم أن الجميع تتوفر فيهم شروط الاجتهاد من عدالة وعلم؟.

ورغم الحيرة التي يبديها بعض المخطئة[3] عند وقوع اختلاف بين العلماء ورثة الأنبياء في المسائل الفقهية، فإن البعض الآخر كالشيخ شلتوت مثلا يتجاهل هذا الأمر ويجزم أنه "لا يمكن أن يقال إن الكل دين يجب اتباعه، **لأنها آراء متناقضة**، ولا أن الدين واحد معين منها، لأنه لا أولوية لبعضها على بعض، ولا أن الدين واحد منها لا بعينه، لأنه شائع لا يعرف على التحديد"[4]، ويرى أن هذه الآراء ما هي إلا "آراء وأفهام للحاكم أن يختار في العمل أيها شاء تبعاً لما يراه من المصلحة"[5]. ويصطدم هذا الرأي الوجيه بوقوع الخلاف في فروع العبادات، كما ذكرنا آنفاً، وكثير من فروع الأحوال الشخصية التي لا دخل للحاكم فيها ولا تتعلق بالمصلحة وبمسائل السياسة الشرعية، فهنا لا نملك تعليلاً مقبولا للاختلاف، وهذا ما يدفع إلى إعادة النظر في المقدمات الثلاث التي انطلق منها الشيخ شلتوت.

وإذا كنا نوافق الشيخ شلتوت والفريق الذي يمثله الرأي في المقدمة الثانية "ولا أن الدين واحد معين منها، لأنه لا أولوية لبعضها على بعض"، باعتبار أن الكل يدور في فلك الظن حتى وإن ادعى بعض المنتسبين إلى المذاهب الفقهية قرب مذهبهم من النظر

---

1 محمد بن الحسن الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الرباط: مطبعة دائرة المعارف، 1340هـ، ج3، ص48.

2 -الشاطبي: الموافقات ج4، ص76.

3 -الحجوي صاحب كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.

4 -شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص485-486.

5 --نفس المرجع، الموضع ذاته.

المقاصدي وابتعاد المذهب المخالف[1]، وكذلك نوافقه على المقدمة الثالثة "ولا أن الدين واحد منها لا بعينه، لأنه شائع لا يعرف على التحديد"، لأن عدم التحديد يكرس الغموض الذي يكتنف هذا الرأي. ولكن نخالفه في المقدمة الأولى: "لا يمكن أن يقال إن الكل دين يجب اتباعه، لأنها آراء متناقضة". وهي في نظري خاطئة وتحتاج إلى مزيد من البحث والتمحيص.

إن أول ما يمكن أن ننطلق منه نحو إثبات خطأ هذه المقدمة وصحة خلافها- أي أن الكل دين يجب إتباعه وأن هذه الآراء لا تعتبر متناقضة بل مكملة لبعضها البعض- هو عبارة عن مثال محسوس أورده الشيخ أبو زهرة ونسبه لأفلاطون يقول فيه: "إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب كل إنسان جهة، ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل، وأخذ كل منهم جارحة منه فجسها بيده، ومثلها في نفسه، فأخبر الذي مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مستديرة شبيهة بأصل الشجرة، وأخبر الذي مس الظهر أن خلقته تشبه الهضبة العالية، والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسط دقيق يطويه وينشره. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك، وكل يكذب صاحبه ويدعي عليه الخطأ والجهل فيما يصفه من خلق الفيل، فانظر إلى الصدق كيف جمعهم وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم"[2]، فكذلك أهل الاجتهاد يمكن اعتبارهم كهؤلاء العميان باعتبار أن المولى عز وجل اقتضت حكمته أن يعرف كل مجتهد طرفاً من الحقيقة يناسب حال **بعض المكلفين** على أن يكون مجموع ما يعرفه المجتهدون من أمة سيدنا محمد ρ هو عين الشريعة المحمدية التي جاءت **لتناسب حال جميع المكلفين**[3]. أو كما يقول عبد الوهاب الشعراني أحد أكبر ممثلي هذا الاتجاه الذي يرى أن كل مجتهد مصيب "الشريعة حقيقة إنما هي مجموع ما بأيدي المجتهدين كلهم لا بيد مجتهد واحد، فجميع علماء الشريعة في فلك الشريعة يسبحون ψ"[4].

---

[1] - سنجد في الفصل الثاني بعض الأمثلة التطبيقية الدالة على فساد هذه الادعاءات في انفراد مذهب من المذاهب بالنظر المقاصدي دون غيره.

[2] -أبوزهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي،ص7.

[3] -سيأتي مزيد شرح لهذه الفكرة فيما يلي.

[4] -الشعراني عبد الوهاب: إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين، تحقيق: مهدي أسعد عرار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2007م، ص174.

ومما يؤكد صحة قاعدة "**كل مجتهد مصيب**" ويدفع بالأدلة في هذا الاتجاه؛ أن الخلاف في هذه المسألة "نظري محض"[1]؛ وإلا فالكل مضطر للتسليم وقبول الرأي الآخر بحكم الواقع العملي وبحكم إقرار الشرع وإيجابه. ذلك أن "خلافهم إنما هو الشخص الواحد، حلالا وحراماً"[2]. هذا التناقض يرجع بدوره إلى اختلاف العلماء في مسألة أخرى لها صلة بالموضوع ألا وهي: هل لله تعالى حكم في كل حادثة أم لا؟ فالذي ذهب إليه محققو المصوبة أنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، من جواز وحظر وحلال وحرام بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه[3]. وذهب قوم من المخطئة إلى أن لله تعالى في كل حادثة حكما بعينه[4] قبل الاجتهاد من جواز وحظر، بل وفي كل حركة يتحرك بها الإنسان حكم تكليف من تحليل وتحريم، وإنما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد، إذ الطلب لا بد له من مطلوب والاجتهاد يجب أن يكون من شيء إلى شيء فالطلب المرسل لا يعقل[5]، ويلزم من هذا المذهب أن المصيب واحد من المجتهدين في الحكم المطلوب.

المطلب الثاني: الترجيح

وعند النظر والتحقيق في كلام المصوبة يجد المرء أن المصوبة لا تناقض عندهم في المسألة؛ ذلك أن منشأ التناقض عند المخطئة يرجع إلى كون الحق متعينا عند الله قبل اجتهاد المجتهد، وما دامت الآراء متناقضة فلا شك أن المصيب أحدها. لكن الذي فات بعض المخطئة أن عدم التعيين عند المصوبة لا يعني إطلاقاً أن "يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد، حلالا وحراماً"؛ بل عدم التعيين يعني عندهم أن الشارع راعى اختلاف الأحوال عند الأشخاص فما يصلح لزيد قد يضر عمروٍ، وهكذا؛ أي أن هذا الشيء قد يكون حلالا في حق شخص حراماً في حق شخص آخر لاختلاف أحوال الأشخاص قوة وضعفاً في الدين والبدن، بحسب انقسام الشريعة إلى مراتب أو

[1] -محمد الخضري بك: أصول الفقه، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط6، 1969م ص378 .
[2] -الشوكاني: إرشاد الفحول، ج1، ص1067.
[3]- ابن تيمية: مجموع فتاوي ابن تيمية، مجمع الملك فهد، 1995م، ج20، ص200. .
[4] -الغزالي: المستصفى، ج4، ص48-49.
[5] -نفس المصدر، ج4، ص 48-49، - الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن قاعود، ج1، ص 241.

مقامات ثلاث متدرجة معروفة وهي الإسلام ثم الإيمان ثم الإحسان تتناسب وأحوال المكلفين [1]، وبناءً على فكرة مراعاة اختلاف الأحوال يصبح عن الأنساب، وصون العيال والفرش عن أسباب الارتياب، **وهذه المباينات كثيرة في الشرع لاختلاف الأحوال،** فكذلك ينبغي أن يراعي اختلاف الأحوال في الأزمان، فتكون المناسبة الواقعة في هذه القوانين مما شهدت القواعد لها بالاعتبار، فلا تكون مرسلة، بل أعلى رتبة فتلحق بالقواعد الأصلية"[2].

فما يمنع بعد هذا أن يكون اختلاف المذاهب الفقهية مراعى من الشارع لاختلاف أحوال المكلفين، خاصة إذا علمنا أن الشارع أقر هذا الاختلاف بين المجتهدين؛ بل أوجب على كل مجتهد العمل بموجب اجتهاده وكذا كل من قلده، وهو ما يدفع في اتجاه قصد الشارع إلى مراعاة اختلاف أحوال المكلفين من خلال تشريع الاجتهاد مع العلم المسبق بوقوع الخلاف الفقهي، وكذلك الواقع العملي يفرض نفسه.

المطلب الثالث
حقيقة وقوع الخلاف في المسائل الظنية[3].

إن مسألة "كل مجتهد مصيب في الظنيات" اعتبرها أبو حامد الغزالي من القطعيات الأصولية التي يكون المخطئ فيها آثما وقد عالجها بدقة في كتابه "المستصفى"، حيث انتهى في تقريره لهذه القاعدة الأصولية إلى الحكم بإصابة جميع المجتهدين لعدم وجود حكم متعين لله عز وجل في المسائل التي لا نص قطعي فيها[4]، وما دام الأمر كذلك فإن الحكم فيها ما غلب على ظن المجتهد، وغلبة الظن هذه عبارة عن أمارة وليست دليلا؛ وضعها الشارع وربطها بحسب طبع كل مجتهد. فيكون اختلاف المجتهدين بالنظر إلى اختلاف طباعهم الذي يرجع في النهاية إلى قاعدة اختلاف الأحوال عند المكلفين باعتبار أن المجتهد ومن قلده كلاهما مكلف. هذا إجمالا أما من الناحية التفصيلية فيمكن أن نشرح رأي الغزالي فيما يلي:

---

[1] - سيأتي تفصيل هذه النظرية .
[2] -القرافي: الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، 1994 م، ج10، ص45-46.
[3] -هذا الدليل وجدته مسطراً عند الغزالي ، لذلك فإن عملي هو عرضه فقط.
[4] -النص القطعي هنا المقصود به قطعي الدلالة.

إن عملية الاجتهاد لها أركان ثلاثة: المُجتهِد، المجتَهد فيه، ونفس الاجتهاد[1]، فإذا صدر الاجتهاد التام (نفس الاجتهاد) من أهله (المجتهد الفرد الكامل)، وصادف محله (المجتهد فيه) كان ما أدى إليه حقاً وصواباً[2]، فهذه الأركان الثلاثة مجتمعة تعتبر ضوابط وقيودا للقاعدة الأصولية "كل مجتهد مصيب في الظنيات" تمنع من الوقوع في الخطأ، أما ما وراء هذه القيود فيمكن أن يتصور وقوع الخطأ في عدة مواضع لا علاقة لها بهذه القاعدة الأصولية؛ كأن يكون المتصدي للاجتهاد لم يبلغ درجة الاجتهاد، أو يجتهد المجتهد في مسألة يخالف فيها دليلا قطعيا[3]، أو يخطئ المجتهد إذا قصر في اجتهاده كأن لا يحيط بجميع جوانب المسألة؛ ففي هذه الحالات جميعها يمكن أن يقع الخطأ. وهذا إن حدث مع بعض الأشخاص فلن يكونوا بطبيعة الحال مجتهدين، ومن باب أولى فلن يكونوا من الأئمة الأربعة أو مقلديهم من كبار علماء المذاهب الأربعة، المجمع على بلوغهم الدرجات العالية في مقامات الاجتهاد في المذهب. يقول أبو حامد الغزالي: "تثبت الخطأ في أربعة أجناس: أن يصدر الاجتهاد من غير أهله، أو لا يستتم المجتهد نظره، أو يضعه في غير محله، بل في موضع فيه دليل قاطع، أو يخالف في اجتهاده دليلاً قاطعاً...وإنما ينتفي الخطأ إذا صدر الاجتهاد من أهله، وتم في نفسه، ووضع في محله، ولم يقع مخالفاً لدليل قاطع"[4]. وهنا الخطأ لا يمكن أن يؤجر عليه مدعي الاجتهاد كما في الحالة الأولى أو المجتهد كما في الحالات الثلاث الأخيرة، ولا يخرَّج على ما ورد في الحديث الشريف من قوله ρ «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر**»[5].

وقد ذكر ابن تيمية في "الفتاوى" بعض الأمثلة الدالة على وقوع الخطأ في الاجتهاد، هذه الأمثلة لا تؤثر في قاعدة "كل مجتهد مصيب في الظنيات"؛ لأنها خارج القيد الذي ذكره الغزالي، يقول ابن تيمية: "والمجتهد المخطئ له أجر لأن قصده الحق وطلبه بحسب وسعه وهو لا يحكم إلا بدليل كحكم الحاكم...وكذلك الأدلة العامة يحكم في

---

[1] -الغزالي: المستصفى، ج4، ص4.
[2] - نفس المصدر، ج4، ص18.
[3] - اعتبر الغزالي أن المجتهد إذا لم يعثر على الدليل -مع وجوده عند اجتهاده – لا يعتبر مخطئاً إذا خالف الدليل باعتبار أن مثاله مثال النبي إذا اجتهد قبل بلوغ الوحي.
[4] -نفس المصدر، ج4، ص81.
[5] -صحيح البخاري، دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1423هـ/2002م، رقم: 7352، ص1814.

جهة واحدة، بل هو متعدد بحسب أقوال المجتهدين التي لن تخرج عن دائرة الظن في غياب النص القاطع، يدل على ذلك قول الغزالي في موضع آخر: "أما سائر المجتهدات التي يلحق فيها المسكوت بالمنطوق قياساً واجتهاداً فليس فيها حكم معين أصلاً، إذ الحكم خطاب مسموع، أو مدلول عليه بدليل قاطع، وما ليس فيه خطاب ونطق، فلا حكم فيه أصلاً، **إلا ما غلب على ظن المجتهد**"[1].

وما يغلب على ظن المجتهد حتى وإن اعتبره المخطئة دليلا ظنيا من أخطأه فقد أخطأ؛ فإن الغزالي يرى أن تسميته دليلا إنما تجوزا وليس حقيقة؛ فهي أمارات نصبها الشارع لموافقة طباع المجتهدين، والدليل على ذلك أن نفس هذه الأدلة الظنية قد تفيد العلم في نظر بعض المجتهدين ولا تفيده في نظر البعض الآخر مع إحاطة الجميع بأدلة بعضهم البعض، **ولو كانت مفيدة للعلم في نفسها لعصى المجتهد ربه عند عدم إصابتها**، وهذا ما لم يقل به الفريقان من المصوبة والمخطئة. يقول الغزالي: "تسمية الأمارات أدلة مجاز، فإن الأمارات لا توجب الظن لذاتها، بل تختلف بالإضافة. فما لا يفيد الظن لزيد قد يفيد لعمرو. وما يفيد لزيد حكما فقد يفيد لعمرو نقيضه، وقد يختلف تأثيره في حق زيد في حالتين فلا يكون طريقا إلى المعرفة، ولو كان طريقاً للمعرفة لعصى إذا لم يصبه"[2].

وحتى تتضح الصورة يذكر الغزالي مثالا حياً عن اختلاف الطبع- الذي هو اختلاف أحوال- وأثره في اجتهاد المجتهد عند غياب النص (القطعي)؛ فمثلاً كانت سياسة أبي بكر -رضي الله عنه – المالية هي التسوية في العطاء بين جميع الناس، وقد نقل أنه: "جاء أناس من المسلمين فقالوا: يا خليفة رسول الله، أنت قسمت هذا المال فسويت بين الناس، ومن الناس ناس لهم فضل وسوابق وقدم، أفلا فضلت أهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم؟ فقال: أما ما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك شيء ثوابه عند الله جل ثناؤه، وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة"[3]. بينما كانت سياسة عمر -رضي الله عنه- المالية عندما تولى الخلافة هي أنفسها، لا

---

[1] - الغزالي، المستصفى، ج4، ص58.
[2] - نفس المصدر، ج4، ص 86، ص 53.
[3] -أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم: الخراج، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979 م، ص 45 .

بالإضافة[1]، وكذلك توهموا وجود التناقض عند القول بالحلال والحرام في المسألة الواحدة اعتقاداً منهم أن "الحلال والحرام وصف للأعيان كما ظن قوم أن الحسن والقبح وصف للذوات"[2]، لكنهم أغفلوا "أن حكم الله خطاب ولا يتعلق بالأعيان، بل بأفعال المكلفين، ولا يتناقض أن يحل لزيد ما يحرم على عمرو"[3].

وأمام غياب النص القطعي فإن "حكم الله تعالى على كل واحد [من المجتهدين] ما ألقاه في فهمه من هذا اللفظ، لا ما في ضمير الشارع، ولا سبيل لهم إلى معرفة حقيقته"[4].

وكأن الإحاطة بجميع مقاصد الشارع لا سبيل إليها من خلال النص الظني بل تطبيق النصوص بحسب فهم كل مجتهد –ومن قلده–المبني على طبعه المتأصل فيه يؤدي إلى تحقيق مقاصد الشارع، وإذا كان الغزالي لم يوضح الحكمة من غياب النص القطعي ووجود اختلاف الآراء فيمكن القول بأنه في غياب الدليل القطعي، وهي حالة مقصودة شرعا، ونتيجة اختلاف الأحوال أو الأخلاق أو الممارسات أو الطبع عند المجتهدين ومقلديهم بالتبع[5]، يكون الفقه الإسلامي قد أثري بعدة آراء تبدو في الظاهر متناقضة؛ لكنها في حقيقة الأمر تتناسب واختلاف أحوال المكلفين حالا وزماناً ومكاناً[6]، وتتناسب أيضاً وما كتبه الله لعباده من مقادير.

---

1 - الغزالي: المستصفى، ج4، ص 56.

2 - نفس المصدر، ج4، ص 87.

3 - نفس المصدر، ج4، ص59.

4 - نفس المصدر، ج4، ص107.

5 - سيظهر في العنوان الموالي ارتباط وثيق بين فكرة الطبع (أو الأخلاق أو الممارسات أو الأحوال وكلها مصطلحات متشابهة ذكرها الغزالي) ومقامات الإسلام الثلاث (إسلام، إيمان، استحسان التي ذكرها الشعراني) إذ أن الطبع هو نفسه ينقسم إلى مقامات الشريعة الثلاث ويتجسد ذلك في المثال الذي ذكره الغزالي عن أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما- فكل منهما صدر في سياسته المالية التي هي اجتهاد من مقامه في الدين، هذا بالنسبة للمجتهد في استنباط الحكم الشرعي، وكذلك المكلف في تلقيه للحكم الشرعي، الأصل فيه أنه يصدر من مقامه في الدين تبعا للمجتهد الذي قلده. وإذا كان الصحابيان الجليلان كلاهما بلا شك ينتمي إلى درجة عالية في مقام الإحسان؛ فإنه بلا شك أيضاً أن أبا بكر درجته تزيد عن درجة عمر في هذا المقام، ولا معنى لأفضلية أبي بكر التي أجمع عليها أهل السنة والجماعة إلا هذا.

6 -لفظ "طبعاً" أو "حالا" يشير إلى اختلاف أحوال المكلفين بحسب مقاماتهم من الإسلام والإيمان والإحسان قوة وضعفاً في الدين والبدن. و"زمانا" يشير إلى اختلاف أحوال المكلفين من زمن إلى آخر، وهذا ما يرتكز عليه دليل المصلحة المرسلة الذي ذكره القرافي (انظر ص 32-33 من البحث)، ولفظ "مكاناً" يشير إلى اختلاف أحوال المكلفين من مكان إلى آخر بحسب البيئة والأعراف، وهذا ما يستند إليه دليل العرف، هذا وتوزع المذاهب الإسلامية على مختلف الأقاليم وانفراد كل مذهب في الغالب بإقليم معين ربما يشير إلى هذا الأصل ؛ أصل اختلاف أحوال المكلفين مكاناً.

لم يكلف المجتهد طلبها..."[1]. هذه المسائل الخطأ فيها مجازي وليس خطأ حقيقيا، ووجود الخطأ المجازي لا يخرجها عن قاعدة "كل مجتهد مصيب"، ويبدو أنه خطأ مغتفر ومأجور عليه، يدخل في نطاق الحديث الشريف السالف الذكر؛ ذلك أن الخطأ في مثل هذه المسائل لا يتعلق بتقصير في تحصيل شروط الاجتهاد ولا بتقصير في الإحاطة بالدليل القطعي الواضح؛ إنما يتعلق بتحقيق المناط في مسائل ظنية الحق فيها واحد متعين عند الله تعالى.

والمقصود بالخطأ المجازي؛ أن الخطأ قد يثبت في حق المجتهد؛ لكن على سبيل الإضافة إلى عدم وصوله إلى مطلوبه –وهو الحق المتعين عند الله تعالى وهو أمر خفي يتجاوز أدوات النظر الاجتهادي المعروفة– لا إلى ما وجب عليه وهو اتباع ما غلب على ظنه وعمله كل ما في وسعه من اكتشاف واتباع للأمارات الظاهرة التي نصبها الشارع في حق كل مجتهد، يقول الغزالي: "لا ننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الإضافة إلى مطلوبه، لا إلى ما وجب عليه، فإن الحاكم يطلب رد المال إلى مستحقه، وقد يخطئ ذلك، فيكون مخطئا فيما طلبه، مصيباً فيما هو حكم الله تعالى عليه وهو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود، وكذلك كل من اجتهد في القبلة[2]، يقال: "أخطأ"، أي: أخطأ ما طلبه، ولم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه، بل الواجب استقبال جهة يظن أن مطلوبه فيها"[3].

وإذا كان هذا النوع من المسائل لا يشذ عن قاعدة "كل مجتهد مصيب في الظنيات"؛ باعتبار أن الخطأ مجازي يتعلق بمطلوب المجتهد لا بما وجب عليه؛ فإنه بالمقابل لا ينضبط تحت **قاعدة اختلاف الأحوال** لتعين الحق وثبوت مخالفة بعض المجتهدين له، وهذا ما دفع بالغزالي إلى حصر هذا النوع من المسائل الظنية واستثنائه من القاعدة ربما تأكيدا لاطرادها في مجالها الخاص (ما لا نص قطعي فيه نظرياً لا تطبيقياً أي ما كان فيه نص نظري واحتيج فيه إلى تحقيق المناط (تطبيقي) فهذا بعض مسائله يستثنى من القاعدة) يقول الغزالي "فإن قيل إذا اعترفتم بالخطأ المجازي، وقنع به

[1] -الغزالي، المستصفى ، ج4، ص77.
[2] -مثال القبلة سنرى أن القرافي أخرجه من دائرة الظن وأن الخلاف فيها لا يكون إلا بين عالم وجاهل، وبالتالي فليس هذا المثال حجة لا للمصوبة ولا للمخطئة.
[3] - الغزالي: المرجع السابق، ج4، ص76-77.

الخصم، فإلى ماذا يرجع الخلاف، وفي ماذا كان سعيكم في تدقيق هذه المسألة وتحقيقها ؟ قلنا: أما من قنع بالخطأ المجازي، فسعينا معه في أمرين: أحدهما: أن نبين أن من الأقسام ما ليس فيه خطأ مجازي[=النوع الثاني] أيضاً..والثاني: أن نبين أن الخطأ المجازي ليس بخطأ، بل هو كذب وخلف، إذ لو كان خطأ لوجب نسبة الخطأ إلى النبي ρ إذا قضى لأحدهم بشيء من مال أخيه، ولوجب تخطئة أهل الإجماع وتخطئة المجتهدين جميعاً كما قالوه"[1].

وهذا النوع من المسائل يظهر كما قلت سابقاً أنه لا يتعلق بالاجتهاد النظري التقعيدي الأصولي المقاصدي الفقهي الذي يتولاه علماء الشريعة، والذي نحن بصدد دراسته في هذه الأطروحة؛ وإنما يتعلق بتحقيق مناط النصوص أو القواعد الشرعية وهي جوانب فنية علمية تقديرية تتعلق بخبرات علماء متخصصين في مختلف الميادين كالطب والقضاء والاقتصاد والسياسة وغيرها. وإذا فهم الأمر على هذا الأساس فإن قاعدة اختلاف الأحوال مطردة في المجال الذي نحن بصدد البرهنة عليه[2].

ونوع آخر من المسائل الظنية لا نص قطعي فيها، وبالتالي الحق فيها غير متعين (متعدد)، وهنا لا خطأ فيها عند الاجتهاد؛ أي ينتفي الخطأ الحقيقي وكذلك المجازي[3].

وهنا يجد الباحث نفسه مجبراً على إيراد بعض القضايا التي وقع فيها اشتباه من حيث انتماؤها إلى المسائل الظنية التي اختلف فيها المجتهدون وترتب على اختلافهم وقوع بعضهم في الخطأ، وهذه القضايا أقحمت من المخطئة كأدلة قوية على صحة مذهبهم؛ لكن الفحص والتدقيق أخرجها عن دائرة المسائل التي فيها خطأ حقيقي، وكذا أثبت عدم تأثر قاعدة أو أصل اختلاف الأحوال بهذا النوع من القضايا. والذي دفع المخطئة إلى الاستدلال بها، كون الحق فيها متعينا لا يقبل التعدد، ومع ذلك وجد فيها المطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، فقد يطلع أحد المجتهدين على العام دون المخصص،

---

[1] -الغزالي: المستصفى، ج4، ص109.

[2] -ورد في "نهاية السول في شرح منهاج الوصول" ما يؤيد هذا الكلام واعتبار هذا النوع ليس اجتهاداً بالمعنى الشرعي وإنما هو اجتهاد بالمعنى الخاص: "وهذا الحد فاسد لاشتماله على التكرار، ولأنه يدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء كالاجتهاد في العلوم اللغوية والعقلية والحسية، وفي الأمور العرفية, وفي الاجتهاد في قيم المتلفات وأروش الجنايات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب ". (الأسنوي: عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول شرح منهاج الوصول، الرياض: عالم الكتب، ج4، ص 528.)

[3] -الغزالي: المصدر السابق، ج4، ص108.

ويطلع الآخر على المخصص فيختلفان، وكذلك القول في سائر الأقسام، وأما أدلة القبلة فلا تعارض بينها فمن علم جملتها كمن علم واحداً منها في الهداية **فلا يقع الخلاف فيها إلا بين جاهل وعالم**، ولا يقع بين عالمين أبداً؛ لأنها أمور محسوسة فالمصيب فيها واحد ليس إلا"[1].

كذلك من القضايا التي وظفها المخطئة كدليل على صحة مذهبهم؛ مسائل التحكيم التي حدثت في زمن سيدنا داود عليه السلام، وذكرها المفسرون عند تفسيرهم لقوله تعالىﭧ ﭨ □□□□□□□□□□□□□□□□□ﭑ□□□□□□ [2]، يقول الشوكاني:"فإن الله سبحانه صرح في كتابه العزيز بأن الحق هو ما قاله سليمان، فقال: {□□□} ولو كان الحق بيد كل واحد منهما لما كان لتخصيص سليمان بذلك معنى"[3]. ورغم أن مسائل التحكيم الحق فيها واحد متعين عند الله تعالى، إلا أن كلا النبيين عليهما السلام مصيب والخطأ فيها ليس حقيقياً بل مجازياً، وقد أوضح الحكيم الترمذي هذه المسألة في كتابه "نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول" عند شرحه للحديث الشريف «لما فرغ سليمان من بناء بيت المقدس سأل ربه حكماً يصادف حكمه، وملكاً لا ينبغي لأحد من بعده، وأن لا يأتي أحد هذا البيت لا يريد إلا الصلاة فيه خرج من ذنبه كيوم ولدته أمه، فقال رسول الله ρ :أما اثنتان فقد أعطيهما، وأما الثالثة فأرجو أن يكون قد أعطي»[4]. فقال معلقاً على قوله ρ: «حكما يصادف حكمه»: معناه: أن يحكم بين عباد الله بما يصادف حكم الله تعالى؛ لأن أمور العباد في الغيب، وإنما أُمروا أن يعملوا بالظاهر عندهم، بالشاهد أو اليمين، وربما كان شاهد زورٍ، وكان في يمينه كاذباً، فليس على الحاكم إلاَّ الحكم "وأما توجيه القصص الباقية؛ فإن داود عليه السلام حكم بما يقتضيه ظاهر الحال في القصص الثلاث وهو الواجب في الحكم، إذ لا يجوز للحاكم أن يحكم بغيره، وسليمان عليه السلام تحيل على الباطن حتى رده ظاهراً فحكم به حينئذ، ولا يقال في الحكم الأول أنه أخطأ، وأن الثاني

---

[1] -القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، ج2، ص 128.

[2] -الأنبياء: 78-79.

[3] -الشوكاني: إرشاد الفحول، ج1 ص 1071. انظر أيضاًُ: الزحيلي، أصول الفقه، دمشق: دار الفكر، 1986م، ط1، ج1 ص1102.

[4] - سنن ابن ماجة: بيروت: دار الفكر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 1408، ج1، ص 452.
- صحيح ابن خزيمة: تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1390هـ/1970م، رقم: 1334، ج2، ص 288.

هو الصواب، بل كل منهما صواب، وإن كان الأول يجب نقضه عند ظهور الباطن، فنقضه لا يدل على أنه كان حين التنفيذ خطأ، فهو بمثابة عدول شهدوا شهادة زور بأمر فأمضاه القاضي بناء على شهادتهم، فذلك هو الواجب عليه وليس بذلك خطأ منه، فإن تاب الشهود ورجعوا واعترفوا بالزور وجب على القاضي أن يحكم بما يقتضيه رجوعهم ولا يلزم أن يكون حكمه الأول خطأ"[1]. ويفهم من هذا الكلام أن داود عليه السلام كان مأموراً بالحكم بالظاهر مع إمكانية علمه ببواطن الأمور لكونه نبيا؛ لكن سليمان عليه السلام كان مأموراً بإخراج الباطن في صورة ظاهرة ثم الحكم بمقتضاه، والخطأ الحقيقي منتف في مسائل القضاء إذا ما توفرت الشروط اللازمة في القاضي، وعمل بما يقتضيه الظاهر.

ومن الأدلة التي ساقها المخطئة أيضاً كدليل على صحة مذهبهم –والتي لها علاقة وطيدة بهذه المسألة؛ بعض الأحاديث التي تدور في فلك القضاء[2]، نذكر أهمها وهو – قوله ρ:«إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[3] ، يقول الشوكاني: "وههنا دليل يرفع النزاع، ويوضح الحق إيضاحا لا يبقى بعده ريب لمرتاب، وهو الحديث الثابت في الصحيح...فهذا الحديث يفيدك أن الحق واحد، وأنَّ بعض المجتهدين يوافقه، فيقال له: مصيب، ويستحق أجرين، وبعض المجتهدين يخالفه، ويقال له: مخطئ..."[4]. فيمكن القول بعد أن سبق ذكر تقسيم الغزالي لهذه المسائل–؛ أن عملية استخراج الحكم الشرعي تعتمد على الاجتهاد. واستخراج الحكم الشرعي يبدأ من الاجتهاد في الشرعيات (الأصول، الفقه، المقاصد)، وقد يلابس العقليات عند تحقيق المناط. وعليه فإذا أردنا تفسير الخطأ في الحديث الشريف فيمكن تخصيص الحديث، فنقتصر في تفسيرنا للخطأ على الخطأ في العقليات باعتبارها ملابسة لعملية الاجتهاد، فنقول أن الخطأ الوارد في الحديث الشريف يتعلق بمسائل القضاء بدليل ذكر الرسول ρ للفظ "الحاكم"، ومسائل القضاء تنتمي إلى أمور علمية (عقلية) خاصة في عصرنا وهي تقوم على تحقيق مناط الحديث الشريف «البينة على المدعي واليمين على

---

[1] - سيدي أحمد بن المبارك السجلماسي المالكي: الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، ص 179-180.
[2] -هذه الأحاديث ذكرها الشوكاني في : إرشاد الفحول، ج1،ص1069-1071.
[3] -سبق تخريج الحديث.
[4] - الشوكاني : المرجع السابق، ج1،ص1069-1071.

من أنكر»[1]، ثم القاضي بعد ذلك يجتهد في التحيل لإخراج ما كان مختفياً في الباطن إلى الظاهر فإن أصاب حقيقة الأمر فله أجران: أجر اتباع الاجتهاد (اتباع جميع الخطوات المشروعة والممكنة)، وأجر موافقة حكم الله، وإن لم يصب له أجر واحد (أجر الاجتهاد). وكذلك كل العقليات المتعلقة بتحقيق المناط تدخل ضمن تفسير الحديث مثل الاجتهاد في القبلة، الاجتهاد في تقدير النفقة...إلخ، ويمكن تعميم مصطلح الحاكم لكل القضايا العقلية العلمية لأنه في مثل هذه الأمور لا بد من وجود لجنة تحكيم أو حاكم. هذا تفسير أول وهناك تفسير آخر ذكره الشعراني نعرض له عند الحديث عن نظريته ومفاده: يمكن التجاوز أيضاً إلى الشرعيات فيكون الخطأ يتعلق كما يقول الشعراني بعدم مصادفة الدليل.

نتيجة: نخرج من هذا المبحث بحوصلة تخص المسائل الظنية جميعها فنقول: بالنسبة للمسائل الظنية التي يكون فيها الحق متعينا (واحدا) أو المسائل الظنية التي يكون الحق فيها غير متعين (متعدد) فإن النتيجة واحدة وهي أن الكل مصيب لمقصد الشارع؛ فالشارع قصد وقوع اختلاف المجتهدين؛ ففي حالة تعدد الحق عرفنا أن هذا محقق لمقاصد الشرع (دليل اختلاف الأحوال) أما في حالة كون الحق واحد (مسائل القبلة والقضاء ...تحقيق المناط) فهذا لا مسؤولية لبعض المجتهدين عند الخطأ فيه، وبالتالي فهو أمر مقصود من الشارع الحكيم تُجهل الحكمة منه. أما إذا أخطأ المجتهد باتباعه للهوى أو لتقصيره في طلب الحق فهنا لم يعد مجتهدا بالمعنى الشرعي فقد أخل بأحد شروط الاجتهاد ولا يستحق اسم "مجتهد" أو "حاكم" وهذا الخطأ خارج دائرة الحديث الشريف وهنا يتحمل الشخص الممارس لعملية الاجتهاد مسؤولية خطئه[2].

المطلب الرابع

---

[1] -يقول الشاطبي: "ومن القواعد القضائية: البينة على الدعي واليمين على من أنكر. فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة – بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب الخصوم بما عليهم – إلا بعد فهم المدعى عليه، وهو أصل القضاء، ولا يتعين ذلك إلا بنظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلة، وهو تحقيق المناط بعينه" (الموافقات ، ج5، ص 16).
- الحديث أخرجه الترمذي في سننه (الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، رقم: 1342، ج3، ص626).

[2] -الحديث عن تحمل المجتهد لمسؤوليته يدور هنا حول المجتهد الكامل أما في العصور التي جاءت بعد عصر الأئمة المجتهدين، وبعد تدوين المذاهب فتعتبر حالة استثنائية يصبح فيها المجتهد الناقص يمثل دور المجتهد الكامل ويتحمل مسؤوليته على قدر علمه وقد أشار إمام الحرمين الجويني إلى ما يشبه هذا المعنى في كتابه " الغياثي" حيث سمى هذه الحالة بخلو الزمان عن المجتهدين.(الغياثي، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ص187.)

مناقشة بعض الشبهات حول قاعدة "كل مجتهد مصيب"

أولاً– إشكالية الخطأ في الدليل

سبق وأن بينت المقصود بالخطأ الوارد ذكره في الحديث الشريف، وكان هذا انطلاقاً من فكرة التمييز بين المسائل الظنية، وتوصلت إلى أن المقصود بالخطأ ما كان من الحاكم عند تحقيق المناط في العقليات وأنه لا علاقة له بالخطأ في الشرعيات (الأصول والمقاصد والفقه)؛ لكن في نظرية الشعراني نجد فهماً آخر للخطأ، وتفسيراً مغايراً لما ذكرته، يقول الشعراني: "فإذا قلتم إن جميع مذاهب المجتهدين لا يخرج شيء منها عن الشريعة فأين الخطأ الوارد في حديث «إذا اجتهد الحاكم وأخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران»[1] مع أن استمداد العلماء[2] كلهم من بحر الشريعة؟ فالجواب: إن المراد بالخطأ هنا هو خطأ المجتهد في عدم مصادفة الدليل في تلك المسألة، لا الخطأ الذي يخرج به عن الشريعة؛ لأنه إذا خرج من الشريعة فلا أجر له لقوله ρ «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد»[3] ، وقد أثبت الشارع له الأجر ، فما بقي إلا أن معنى الحديث: أن الحاكم إذا اجتهد وصادف نفس الدليل الوارد في ذلك عن الشارع فله أجران؛ أجر التتبع وأجر مصادفة الدليل، وإن لم يصادف عين الدليل، وإنما صادف حكمه فله أجر واحد هو أجر التتبع؛ فالمراد بالخطأ هنا الخطأ الإضافي لا الخطأ المطلق"[4].

وظاهر كلام الشعراني يفيد أن المقصود بالخطأ هنا ما كان يشمل الخطأ في الشرعيات، وأنه خطأ مجازي باعتبار عدم مصادفة الدليل، لا خطأ حقيقي باعتبار عدم مصادفة المجتهد لحكم الله، فجميع المجتهدين على صواب في الحكم، ويواجهنا هنا إشكال في قوله "عدم مصادفة الدليل"؛ فالأصل أنه لا يعتبر دليلاً في المسائل الظنية بل بحسب مرتبتي الميزان (التشديد والتخفيف)، وأن قولهم في المسألة المعينة محمول على حال واحدة، لكن عندما يفتون لا يلزمون الناس بهذه الحال بل ينظرون ما يوافق حالهم[5]، يقول الشعراني: 'كل من نازعنا وادعى أن إمامه كان يطرد القول بالتشديد أو التخفيف في

---

[1] -سبق تخريج الحديث.

[2] -المقصود بلفظ العلماء هنا المجتهدون الحقيقيون الربانيون وليس كل من يحمل صفة العالم مقبول في الشرع.

[3] - صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1412هـ/1991م، رقم:1718،ج3، ص1344. ورد الحديث بلفظ « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد».

[4] - الشعراني عبد الوهاب: الميزان الكبرى، ص 49.

[5] -الشعراني عبد الوهاب: الميزان الكبرى، ص46..

حق كل قوي وضعيف طالبناه بالنقل الصحيح عن إمامه أو خطأناه فيما ادعى"[1]، وقول الشعراني هذا يدعمه آراء لبعض العلماء كقول ابن تيمية: "من التزم مذهباً معيناً ثم فعل خلافه من غير تقليد لعالم آخر أفتاه، ولا استدلال بدليل يقتضي خلاف ذلك، ومن غير عذر شرعي يبيح له ما فعله؛ فإن يكون متبعاً لهواه وعاملا بغير اجتهاد ولا تقليد فاعلا للمحرم بغير عذر شرعي، فهذا منكر"[2]. ورأي القرافي في أنه يجوز الانتقال من جميع المذاهب إلى بعضها بعضاً في كل مالا ينتقض فيه حكم حاكم[3].

وفي هذا السياق ينبغي أن نفهم قول ابن تيمية في الفتاوي: "ولا يجب على أحد من المسلمين تقليد شخص بعينه من العلماء في كل ما يقول، ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين"[4]، وهذا منعاً للتضييق على المسلم، وطبعاً هذا في حالة ما إذا كان المفتي مجتهداً لا يتقيد بمذهب فهو يعرف تنزيل الحكم على حال المستفتي، أما إذا كان المستفتي في كل مرة يلجأ لمفت من أحد المذاهب ويغير المفتين بحثاً عن الرخصة، فإن كان من أهلها وبه ضعف في الدين أو الجسم فذاك، وإلا فعليه بالعزيمة ﮢﮣﮤﮥ□□□□ﮦ [التغابن: 16]، ويحضرني في هذا المقام قوله ρ «استفت قلبك ولو أفتاك الناس وأفتوك»[5]. فليس أحد أعلم بالحال من صاحبه.

وحتى تكون الأمور أوضح يبين الشعراني أن التمذهب بالمذاهب أمر مقصود في الشرع "وأن اختلاف أئمة هذه الأمة في فروع الدين أحمد عاقبة وأقوم رشداً، وأن الله تعالى لم يخلقنا عبثاً ولم ينوع لنا التكاليف سدى، بل لم يلهم أحداً من المكلفين العمل

---

[1] -نفس المصدر، ص64.
[2] -ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج20، ص220.
[3] -القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، ج1، ص140-141.
[4] -ابن تيمية، المصدر السابق، ج20 ، ص209.
[5] - أخرجه الإمام أحمد في مسنده بلفظ: « ...استفت قلبك واستفت نفسك...وإن أفتاك الناس وأفتوك» (مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون ، مؤسسة الرسالة، ط2، 1426هـ- 1999م، ج29، ص 533.)

المبحث الثاني
دليل مراتب الشريعة

توطئة:

حاول الشعراني أن يجمع بين أقوال الأئمة المجتهدين ومقلديهم إلى يوم القيامة؛ بحيث ينتفي ذلك التعارض والتناقض عملا بقوله عز وجل ٱ□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□ً[1]، وعملا برأي الشافعي وغيره من أن إعمال الحديثين أو القولين أولى من إلغاء أحدهما، كما أن عملية الجمع والتوفيق هذه تأتي لتؤكد ما اتفق عليه العلماء من أن سائر أئمة المسلمين على هدى من ربهم، فيحصل الاعتقاد القلبي إضافة إلى ما صرح به العلماء من أقوال[2].

---

[1] -الشورى: 13.
[2] -الشعراني، الميزان الكبرى، ص6.

المطلب الأول
الأسس النظرية لدليل مراتب الشريعة

وأيضا ورد في القرآن الكريم ما يؤكد هذا الوجود من ذلك قوله عز وجلﭐ□□□ □□□□□□□□ﭨ[1].

وتستند هذه النظرية أيضاً إلى الحديث الشريف المشهور، والذي نصه كالتالي:« عن عمر رضي الله عنه قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله ρ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي ρ فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام. فقال رسول الله ρ: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا

---

[1] - الحجرات: 14

رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً. قال: صدقت. فعجبنا له يسأله ويصدقه، قال: فأخبرني عن الإيمان. قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسان. قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك...»[1].

قال ابن حجر في "فتح الباري": "قال القرطبي معلقاً على هذا الحديث: هذا الحديث يصلح أن يقال له أم السنة؛ لما تضمنه من جمل علم السنة، وقال الطيبي: لهذه النكتة استفتح به البغوي كتابيه (المصابيح و شرح السنة) اقتداء بالقرآن في افتتاحه بالفاتحة؛ لأنها تضمنت علوم القرآن إجمالاً، وقال القاضي عياض: اشتمل هذا الحديث على جميع وظائف العبادات الظاهرة والباطنة من عقود الإيمان ابتداء وحالا ومآلا ومن أعمال الجوارح، ومن إخلاص السرائر والتحفظ من آفات الأعمال، حتى إن علوم الشريعة كلها راجعة إليه ومتشعبة منه"[2].

وقال النووي: "واعلم أن هذا الحديث يجمع أنواعاً من العلوم والمعارف والآداب واللطائف بل هو أصل الإسلام كما حكيناه عن القاضي عياض"[3].

وقال ابن تيمية: "فجعل الدين هو الإسلام والإيمان والإحسان، فتبين أن ديننا يجمع الثلاثة لكن هو درجات ثلاث: مسلم، ثم مؤمن، ثم محسن"[4].

ويقول الشاطبي عند حديثه عن أصل حفظ الدين: "فإن حفظ الدين حاصله في ثلاث معان الإسلام والإيمان والإحسان فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة"[5].

ويقول صاحب كتاب الفكر السامي معلقاً على الحديث الشريف الذي حوى مراتب الشريعة: "وهو أصل عظيم في الدين منه أخذت أحكام أبواب العبادة من الفقه وأحكام علم التوحيد وعلم التصوف وعليه رتب العلماء كتبهم الموضوعة في الفنون الثلاثة"[1].

---

[1] - صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 1، ج1، ص37.
- صحيح البخاري، رقم:50، ص23.
- سنن النسائي الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ 1991م، رقم: 11721، ج6، ص 528.

[2] - ابن حجر ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ ، ج1، ص125.

[3] - النووي ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392 هـ ، ج1، ص160.

[4] -ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، تحقيق : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج7، ص10.

[5] -الشاطبي، الموافقات، ج4، ص347.

هذا عن وجود مراتب الشريعة أو مقاماتها الثلاث؛ أما عن علاقة هذا الترتيب بالحكم التكليفي فقد سبق بيان ذلك من خلال القول بقاعدة "**اختلاف الأحوال**" التي حاولت تقرير صحتها في المبحث الأول؛ ذلك أن الشريعة راعت اختلاف الأحوال في مختلف تشريعاتها، وكون المكلف حاله تختلف باختلاف مقامه فلا شك أن الأحكام الشرعية التي تثبت بأدلة ظنية لا تأتي على هيئة واحدة[2]؛ بل تتناسب ومقام كل مكلف، وخير مثال على ذلك ما ذكره الغزالي عن سياسة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وكيف اختلفت بحسب اختلاف حالهما في مقام الإحسان[3].

المطلب الثاني
أمثلة تطبيقية من السنة النبوية

–قوله ρ في الشاة الميتة: «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به»[4]، مع قوله ρ في حديث آخر عن عبد الله بن حكيم أنه قال: كتب إلينا رسول الله ρ قبل موته بشهر: أو أربعين يوماً «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»[5]، يقول الشعراني:"فالحديث الأول فيه التخفيف على من احتاج إلى مثل ذلك الجلد بقرينة أن الشاة كانت لميمونة وهي من الفقراء كما في بعض طرق الحديث، وكانوا تصدقوا بها عليها. والحديث الثاني محمول على من لم يحتج إلى مثل ذلك من الأغنياء وأصحاب الرفاهية"[6].

–قوله ρ في حديث: «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ»[7]، وهذا الحديث يتعارض ظاهرياً مع حديث طلق بن عدي أن رسول الله ρ قال له حين سأله عن مس ذكره: «هل

---

[1] - محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، الرباط: مطبعة إدارة المعارف، 1340، ج 1. ص110 .

[2] -الأحكام الشرعية الثابتة بأدلة قطعية تشمل وتناسب جميع المكلفين كالفرائض مثلاً، اللهم ما استثني برخصة من الشارع الحكيم.

[3] -انظر ص36 من البحث.

[4] - صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 363 ، ج1، ص276.
- صحيح البخاري، رقم:5531، ص1407.

[5] - النسائي ، المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، رقم: 4251، ج 7، ص 175. قال عنه الألباني: حديث صحيح.
= سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 3613، ج2، ص 1194.

[6] - الشعراني: الميزان الكبرى، ص135.

[7] - النسائي، المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، رقم: 163، ج1، ص100.قال عنه الألباني: حديث صحيح.
-الإمام مالك، الموطأ (رواية محمد بن الحسن)، تحقيق: تقي الدين النووي، دمشق : دار القلم، ط1، 1413هـ، 1991م، رقم: 20، ج1، ص 67.

هو إلا بضعة منك»[1]، يقول الشعراني: "فالحديث الأول بطرقه مشدد محمول على حال الأكابر، وحديث طلق مخفف محمول على حال غيرهم بدليل كون طلق كان راعياً لإبل قوم."[2]

–ما ورد عن أنس رضي الله عنه قال: "صليت خلف النبي ρ وأبي بكر وعمر وعثمان – رضي الله عنهم– فكانوا يستفتحون: الحمد لله رب العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم، لا في أول قراءة ولا في آخرها"[3]. وفي رواية للشيخين عن أنس عثرياً –أي يسقى من السحاب–العشر»[4]. يقول الشعراني: "فالأول مخفف والثاني مشدد فرجع الأمر إلى مرتبتي الميزان"[5].

– حديث البيهقي: «ليس من البر الصيام في السفر»[6]، يتعارض مع رواية مسلم عن أبي سعيد الخدري، قال: «غزونا مع رسول الله ρ لست عشرة مضت من رمضان فمنا من صام ومنا من أفطر فلم يعب الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم»[7]. يقول الشعراني: "يرون أن من وجد قوة فصام فإن ذلك حسن ويرون أن من وجد ضعفاً فأفطر فإن ذلك حسن...فالأول مخفف والثاني مشدد ولو في أحد شقي حديث التفصيل فرجع الأمر إلى مرتبتي الميزان"[8].

–حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً «من مات وعليه صيام صام عنه وليه»[9] ، متعارض مع رواية البيهقي عن عائشة وابن عباس: «لا يصم أحد عن أحد»[10]، وفي

---

[1] -النسائي، المجتبى من السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، رقم: 165، ج 1، ص 101.، قال عنه الألباني: صحيح
- المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404هـ 1983م، رقم: 9214، ج 2، ص 247.
- موطأ الإمام مالك (رواية محمد بن الحسن)، تحقيق: تقي الدين الندوي، رقم 13، ج1، ص 160.

[2] -الشعراني: المصدر السابق، ص139.

[3] - صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 52 (399)، ج1، ص299

[4] - صحيح البخاري، رقم: 1883، ص361-362.

[5] -الشعراني، المصدر السابق، ص161.

[6] - صحيح البخاري، رقم: 1946، ص468.

[7] - صحيح البخاري، رقم: 1947، ص468.
- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 1116، ج2، ص786.

[8]- الشعراني، الميزان الكبرى، ص163-164.

[9]- صحيح البخاري، رقم: 1952، ص470.
-صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 1147، ج2، ص803.

[10] -سنن النسائي الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن،رقم: 2917، ج2، ص 174.

رواية عائشة «لا تصوموا عن موتاكم وأطعموا عنهم»[1]. يقول الشعراني: "فالأول مخفف بالصوم والثاني مشدد بالإطعام. ويصح أن يكون الأمر بالعكس في حق أهل الرفاهية والغنى فإن الإطعام عندهم أهون من الصوم فرجع الأمر إلى مرتبتي الميزان"[2].

– حديث البخاري مرفوعاً: «أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله»[3]، يتعارض مع حديث البيهقي: عن عبادة بن الصامت: علمت رجلاً القرآن فأهدى إلي قوسا فذكرت ذلك لرسول الله ρ فقال: «إن كنت تحب أن تطوق بطوق من نار فاقبلها»[4]، قال الشعراني: "فالأول مخفف والثاني مشدد ويصح حمل الأول على من به خصاصة والثاني على أصحاب الثروة وعدم الحاجة إلى مثل ذلك تغليباً للعبادة على الأجر الدنيوي لما فيه من خرم المروءة"[5].

وقد ألف "المواق" كتاباً يدور في فلك هذا المعنى الذي يتعلق باختلاف الحكم الشرعي باختلاف أحوال الناس بحسب مقامهم في الدين من باب السياسة الدينية للمسلم حتى يرتقي في سلم الدين بدرجاته الثلاث وسمى هذا الكتاب "سَنن المهتدين في مقامات الدين"، وقدم له بقوله عز وجل: □□□□□□□□□□□□ [6]، وهو يشير بذلك إلى مقامات الدين الثلاث: الإسلام (ظالم لنفسه)، الإيمان (مقتصد)، والإحسان (سابق بالخيرات)، وأورد في كتابه هذا كثير من الأحاديث الشريفة والحكايات الدالة على مراعاة الرسول ρ لأحوال الناس في أقواله و تصرفاته، وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم، وحتى أئمة المذاهب كالإمام مالك رضي الله عنه، من ذلك مثلاً:

قال المواق "انظر هذا المعنى [أي اختلاف الحكم الشرعي باختلاف الحال] في صحيح مسلم أن رسول الله ρ «شرب من زمزم قائماً»[7] و«زجر عن الشرب قائما»[8].

---

1 -سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 8021، ج4، ص 256.
2 - الشعراني، المصدر السابق ، ص164.
3 - صحيح البخاري، رقم:5737 ، ص 1453.
- سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 2157، ج 2، ص730.
4 - سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 11461، ج6، ص 125.
5 - الشعراني، المصدر السابق، ص172.
6 -فاطر: 32.
7 - صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 2027، ج3، ص1602. بلفظ « شرب من زمزم وهو قائم».
- صحيح ابن خزيمة ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1390هـ، 1970م، رقم: 2945، ج4، ص 306.
- سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، رقم: 1882، ج4، ص 301.
8 - صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 2025، ج3، ص1601.

وذكر المواق قول النووي: هذه أحاديث كلها صحيحة ولا إشكال فيها لأن النهي فيها محمول على كراهة التنزيه، وشربهρ قائماً ليبين الجواز، قال: وهذا الذي ذكرناه متعين كما توضأ ρ مرة مرة وطاف على بعيره مع أن الإجماع على أن الوضوء ثلاثاً والطواف ماشياً أكمل[1]."[2].

فالنهي هنا محمول على كراهة التنزيه للأقوياء من أمته ρ في الدين، والفعل منه ρ لبيان الجواز للضعاف من أمته.

تبكتني بذنوبي"[3]. ورغم أن ظاهر الرواية يفيد أن مالكاً τ يعترف بأنه يخالف فتواه بلا سبب، لكن ما عرف عن مالك من التقوى والورع يجعلنا نفهم المعنى بشكل مغاير، فمقامه في الدين عال، ولذلك لم يشأ أن يخبر السائل اكتفاء بعلم الله فيه. ولا شك أن الذي دفع مالكاً إلى تخصيص شخصه وإخراجه عن الفتوى العامة هو حاله فهو يستحق ذلك المال نظراً لمركزه ومنصبه الشرعي في نشر العلم ونشر سنة رسول الله ρ والإنفاق على طلبة العلم[4]، يقول أبو زهرة: "ومع أن الإمام مالك كان يأخذ هدايا الخلفاء، كان ينهى غيره...لأنه يحتسب نية لا يحتسبها غيره، ولأنه يأخذها في مقابل عمل يقوم به خدمة للإسلام والمسلمين، وغيره قد يقبلها من غير عمل. ولكنه كان لا يتكلم في هذا لأنه لا يميل إلى الجدل"[5]، يدل على ذلك ما ذكره المواق في رواية أخرى لما سأله أحد الزهاد عن ثلاثة آلاف أخذها من هارون الرشيد وقد استكثرها فقال مالك: "إذا كان مقدار ما لو كان إمام عدل فأنصف أهل المروءة أصابه شبهة، لذلك لم أر به بأساً، وإنما أكره الكثير الذي لا يشبه أن يستحقه صاحبه"[6].

* "وقد قيل لمالك أتترك الجماعة والجمعة فإذا دعاك السلطان أسرعت إليه!؟ فقال: لو لم أفعل هذا يا بني لم تر في هذه البلدة سنة قائمة."[7]. وقصة تخلفه عن الجمعة والجماعة

---

[1] -النووي : المنهاج شرح صحيح مسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ ، ج13، ص 195.

[2] - محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري (المواق)، سنن المهتدين في مقامات الدين، تحقيق: محمد بن سيدي محمد بن حمين، موريتانيا: سلا: مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث بني يزناسن سلا، ط1، 2002م، ص 165.

[3] - نفس المرجع، ص 169.

[4] -انظر: أبو زهرة، تاريخ الذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، القاهرة: دار الفكر العربي، ص386. حيث يقول: "فقد كانت طائفة من تلاميذه تأوي إلى كنفه، وتعيش في ظله ومنهم الإمام الشافعي، فقد عاش في كنفه نحو تسع سنين".

[5] -أبو زهرة: نفس المرجع، ص386.

[6] - المواق: سنن المهتدين، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، ص 170.

[7] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

مما يتعلق بحاله أيضاً فقد ورد أن أنه رحمه الله سئل لما حضرته الوفاة عن تخلفه عن المسجد وكان تخلف عنه سبع سنين قبل موته فقال: "لولا أني في آخر يوم من الدنيا وأوله من الآخرة ما أخبرتكم؛ بي سلس بول فكرهت أن آتي مسجد رسول الله ρ وكرهت أن أذكر علتي فأشكو ربي..."[1]، وورد في بعض الروايات أنه كان يقول عندما يسئل عن تخلفه عن المسجد: "ليس كل الناس يقدر أن يتكلم بعذره"[2]، فأنت تلاحظ كيف أنه تخلف عن المسجد لتغير حاله بضعف في بدنه ثم تلاحظ أنه رضي الله عنه أخفى مرضه كل هذه المدة؛ رغم أنه يعتبر قدوة للناس مخافة أن يقع في الشكوى من الله، ولا يهمه بعد ذلك ما يقول الناس عنه، وهو يصدر في هذا التصرف عن مقام عال في الدين، ولو كان مقامه ضعيف في الدين لكان تصرفه بخلاف ذلك، وعلل رحمه الله مجيئه للسلطان بمقصد شرعي إشفاقاً على السائل بقرينة قوله "يابني"، وكل هذا إنما يدل على اختلاف التصرف والحكم باختلاف الحال.

* "وسئل ابن وهب وابن القاسم عن قبالة[3]مصر فكلاهما قال: لا تجوز، فقيل لهما: فأشهب يتقبلها فقال ابن القاسم: افعل أنت ما يفعل أشهب وتقبل الجامع. وقال ابن وهب: أعطنا آخر كأشهب ونبيح له أن يحدث في مسجدنا. وسئل أشهب عن ذلك فمنع، فقيل له: أنت تحدث فيها، قال: فأحمل لنفسي ولك أيضاً؟"[4]، وهذا الجواب من أشهب لا يدل على أن يخالف فتواه بلا سبب كما حدث مع الإمام مالك وإنما يدل على أنه خص حاله وهو أعرف الناس بها من الفتوى العامة.

ونخرج من هذا بنتيجة وهي: إذا كان أئمة المذهب الواحد يراعون في فتاواهم اختلاف الأحوال- الراجع لمقامات الدين الثلاثة، وكذلك لطبيعة الجسم وما تميز به من قوة وضعف[5]، ويراعون اختلاف الأحوال من خلال تجويزهم اللجوء للرخصة وتجويزهم للناس التحول من مذهب لآخر كما ذكر الشعراني؛ فلماذا لا يكون تعدد الأقوال في المسألة الظنية الواحدة -إذا صدر من علماء يحملون صفة الاجتهاد، وتم الاجتهاد في

[1] - الحطاب: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، 1992م، ط3، ج1، ص28.
[2] -نفس المرجع، الموضع ذاته.
[3] - يبدو من خلال السياق والمعاجم اللغوية أنه يقصد بالقبالة جعلاً أو كفالة مالية تجعل على الإمامة أو التدريس.
[4] -المواق: سنن المهتدين ، ص169.
[5] -المقصود بقوة الجسم: الصحة والعافية البدنية والنفسية ويدخل في ذلك مختلف مميزات الشخص من نشاط وحركة وفطنة وذكاء وصبر وجلد وهبي إلى غير ذلك من خصائص قوة الشخص، وضعف الجسم عكس ذلك.

نفسه كما يقول الغزالي – من باب مراعاة الشارع الحكيم لأحوال الناس. خاصة إذا علمنا أن الكل مصيب في هذا النوع من المسائل.

وتعتبر أحوال المكلف متدرجة فالبداية تكون بالإسلام ثم يرتقي المرء إلى الإيمان ثم أخيراً يصل في ترقيه إلى مرتبة الإحسان[1]، يقول الشعراني:"وما ثم قول من أقوال علماء الشريعة خارج عن قواعد الشريعة فيما علمناه (= كل مجتهد مصيب)، النقص باعتبار أن التكاليف الشرعية كلها إنما هي للترقي دائما في حق من أتى بها على وجهها[2].

أشير في الأخير أن الشاطبي أيضاً ذكر ما يشبه هذا المعنى وسماه "تحقيق المناط الخاص"، وأقام عليه أدلة عديدة من السنة النبوية وسأخصص مبحثاً خاصاً لكلام الشاطبي فيما يأتي من مباحث.

المطلب الرابع: استقراء الشريعة يدعم فكرة الشعراني

إن مما يدعم فكرة الشعراني هذه؛ استقراء الشريعة، فحاصلها يرجع إلى أمر ونهي وكل منهما ينقسم عند العلماء إلى مرتبتين تخفيف وتشديد، فالأمر ينقسم إلى جازم فيه تشديد وهو الواجب وغير جازم فيه تخفيف وهو المندوب، وكذلك النهي ينقسم إلى جازم فيه تشديد وهو الحرام وغير جازم فيه تخفيف وهو المكروه، وأما الحكم الخامس الذي هو المباح فيرجع بالنية إلى قسم المندوب أو المكروه. وبالنظر إلى اجتهادات الأئمة المجتهدين نجد أن من الأئمة من حمل مطلق الأمر على الوجوب الجازم، ومنهم من حمله على الندب، ومنهم من حمل مطلق النهي على التحريم، ومنهم من حمله على الكراهة، ثم إن لكل مرتبة ما يناسبها من المكلفين، فمن كان قوي الدين أو الجسم خوطب بالعزيمة والتشديد الوارد في الشريعة صريحا (=متفق عليه بين الأئمة المجتهدين)، أو المستنبط منها في مذهب ذلك المكلف أو غيره، ومن كان ضعيف الجسم أوالدين خوطب

---

[1] - لا بد من الإشارة إلى أن مقام الإحسان ليس معناه أنه كتلة واحدة لا تتجزأ؛ بل هذا المقام يشمل مجموعة من الأخلاق قد يوجد أكثرها في شخص واحد، وقد يتجزأ هذا المقام فتوجد بعض أخلاقه في شخص والبعض الآخر في شخص آخر.

[2] - نفس المصدر، ص14.

بالرخصة والتخفيف الوارد كذلك صريحاً، أو المستنبط منها في مذهب ذلك المكلف، أو مذهب غيره. وهذا ما أشار إليه قوله عز وجل □□□□[1]، وقوله ρ «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[2]، أي أن القوي لا يؤمر بالنزول إلى مرتبة الرخصة والتخفيف وهو يقدر على العمل بالعزيمة والتشديد، وكذلك الضعيف لا يكلف بالصعود إلى مرتبة العزيمة والتشديد مع عجزه عنه، وكذلك النظر في السنة النبوية يوصل إلى نفس النتيجة، فإن رسول الله ρ اختلف خطابه للصحابة عن خطابه للأعراب[3].

إن انقسام الشريعة بمجموعها إلى مرتبتي تشديد وتخفيف لا يتعلق فقط بالأمر والنهي الوارد في نصوص الشريعة صريحا أو المستنبط من العلماء، ولكنه يجري أيضاً في بقية الأدلة الشرعية كالقياس مثلاً، فيكون القائل بالقياس مشدداً والمانع منه مخففاً، يقول الشعراني: "إن من العلماء من كره القياس في الدين، ومنهم من أجازه من غير كراهة، ومنهم من منعه، فإنه طرد علة وما يدري العبد بأن الشارع قد لا يكون أراد طرد تلك العلة وإنما ترك ذلك الأمر خارجا عن ذلك الحكم توسعة على أمته وذلك كقياس الأرز على البر في باب الربا بجامع الاقتيات فإن الشارع لم يبين لنا حكم الأرز فكان الأولى بالأدب عند بعض أهل الله تعالى إبقاءه على عدم دخول الربا فيه ...فمن يقول بقياس الأرز على البر مشدد ومن يقول بعدم قياسه مخفف"[4].

---

[1] - التغابن: 16

[2] - صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 1337، ج4، ص1830.
- صحيح البخاري، رقم: 7288، ص1800.

[3] - الشعراني، الميزان الكبرى، ص7.

[4] - الشعراني، الميزان الكبرى، ص.31-32.

المبحث الثالث
دليل تحقيق المناط الخاص

تمهيد

تحدث الشاطبي في المسألة الأولى من كتاب الاجتهاد في "الموافقات" عن تحقيق المناط وقسمه إلى قسمين: القسم الأول سماه "تحقيق المناط العام" وعرَّفه بقوله: "وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي؛ لكن يبقى النظر في تعيين محله[1]."[2]، وضرب الشاطبي أمثلة لهذا القسم، كقوله عز وجلﭽ□□□□ ﭼ[3]، فإن مناط النص هو العدالة، فإذا ثبت معنى العدالة شرعاً احتاج المجتهد إلى تعيين من حصلت فيه صفة العدالة؛ لأن الناس في العدالة يختلفون اختلافا كبيراً فمنهم من كان في طرفها الأعلى كأبي بكر الصديق τ ومنهم من في طرفها الأسفل كالمجاوز لمرتبة الكفر، وبين هذين الطرفين مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامض لا بد من بلوغ حد الوسع فيه وهو الاجتهاد، فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد، وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات إذ الحاكم مفتقر إلى النظر في حال المنفَق عليه والمنفِق وحال الوقت إلى غير ذلك من المعطيات، وكذلك القول في كل حكومة من أروش الجنايات وقيم المتلفات[4].

وهذا القسم كنت تحدثت عنه في المبحث الأول من البحث أثناء تحليل نص للغزالي يذكر فيه تحقيق المناط وتبين لي عندها أن مسائل هذا القسم وإن كانت لا تشذ عن قاعدة "كل مجتهد مصيب في الظنيات"؛ باعتبار أن الخطأ مجازي يتعلق بمطلوب المجتهد لا بما وجب عليه؛ فإنه بالمقابل لا تنضبط تحت **قاعدة اختلاف الأحوال** لتعين الحق وثبوت مخالفة بعض المجتهدين له، وهذا ما دفع بالغزالي إلى حصر هذا النوع من المسائل الظنية واستثناءه من القاعدة ربما تأكيدا لاطرادها في مجالها الخاص (ما ء الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك؛ فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض"[5].

---

[1] - أي في تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية، سواء أكان نفس الحكم ثابتاً بنص أم إجماع أم قياس أم بأي طريق من طرق الاجتهاد المشروعة.
[2] -الشاطبي: الموافقات، ج5، ص12.
[3] - الطلاق:2
[4] - الشاطبي: المصدر السابق، ج5، ص12-14.
[5] - الشاطبي، الموافقات، ج5، ص 25.

وإذا كـان تحقيـق المنـاط العـام يُعنـى بالبحـث عـن تحقـق وصـف مـا فـي جميـع المكلفين(الحالات) باعتبار أن هذا الوصف قاسم مشترك بين مجموعة من المكلفين فمن تـوفر فيـه الوصـف فـي الظـاهر انطبـق عليـه الحكم؛ فـإن تحقيـق المنـاط الخـاص ينظـر للمكلف من زاويـة أخرى باعتباره حالـة لا تشـاكل غيرهـا فتحتـاج إلـى تحقيق خـاص بهـا، وهو لأجل ذلك أدق من تحقيق المناط العام كما يرى الشاطبي.

وقد اشترط الشاطبي شروطاً إضافية مميزة في المجتهد صاحب هذا التحقيق فلا يستطيع القيام به إلا من وهبه الله التقوى لأنه ناشئ عنها استناداً لقوله عز وجلﭽ□□□□ □□ﭼ[1]، وهـو مـن الحكمـة اسـتناداً لقولـه عـز وجـل ﭽ□□□□□□□□□□□□□□ﭼ [2]، وهـذه التقوى تمـنح صـاحبها حكمـة أو "نـوراً يعـرف بـه النفوس ومراميهـا وتفـاوت إدراكهـا، وقـوة تحملهـا للتكـاليف، وصبرها علـى حمـل أعبائهـا أو ضـعفها، ويعـرف التفاتهـا إلـى الحظـوظ العاجلة أو عدم التفاتها؛ فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بهـا، **بنـاء علـى أن ذلـك هـو المقصـود الشرعي فـي تلقـي التكـاليف؛ فكأنـه يخـص عمـوم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق،** لكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيودا لما ثبت له في الأول بعض القيود"[3].

وقد استدل الشـاطبي علـى هذا القسم الذي لم يتناولـه الأصـوليون بعديد من الأدلـة نلخصـها فيمـا يلـي:

1ى إيمـانهم[4] لعلمـه بـالفريقين، وقبـل ρ مـن أبـي بكـر مالـه كلـه ونـدب غيـره إلـى اسـتبقاء بعضـه، وقال: «أمسك عليك بعض مالك، فهو خير لك»[5]. وجاء آخر بمثل البيضـة من الذهب فردها في وجهه[6].

---

[1] -الأنفال:29.

[2] -البقرة: 269.

[3] - الشاطبي، المصدر السابق، ج5، ص25.

[4] - يشير المصنف إلى ما أخرجه الشيخان في الصحيحين، عن عبد الله بن مسعود، قال: «لما كان يوم حنين آثر النبي ρ أناساً في القسمة؛ فأعطى الأقرع بن حابس مئة من الإبل، وأعطى عيينة مثل ذلك، وأعطى أناسا من أشراف العرب، فآثرهم يومئذ في القسمة...» (صحيح البخاري، رقم:3150، ص777. صحيح مسلم، رقم: 1062، ج1، ص739).

[5] -سبق تخريج الحديث.

[6]- نور الدين علي الهيثمي، مورد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، بيروت: دار الكتب العلمية، رقم: 839، ج1، ص124.

وبعد أن أورد الشاطبي أدلة أخرى لم أذكرها للإيجاز، قطع بصحة هذا النوع من الاجتهاد قائلا: "وما تقدم وأمثاله كاف **مفيد للقطع بصحة هذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص**"[1].

المطلب الثاني
مقاربة بين دليل تحقيق المناط ودليل اختلاف الأحوال

والآن سأحاول أن أثبت أن هذا الذي سماه الشاطبي "تحقيق المناط الخاص" هو نفسه العمل بنظرية الشعراني "الميزان الكبرى"، ويستند إلى نفس الدليل الذي تستند إليه نظرية الشعراني (الميزان الكبرى) وهو "دليل اختلاف الأحوال" الذي بنى عليه الشعراني ميزانه الكبرى؛ وجعل من خلال هذه الميزان الشريعة الإسلامية: مجموع المذاهب الفقهية التي دونها الأئمة المجتهدون وأتباعهم من الأئمة الأعلام لا آحادها[2]، وهو نفس الدليل الذي بنى عليه الغزالي أيضاً قاعدة "كل مجتهد مصيب" التي هي بدورها تسند وتعضد نظرية الشعراني.

□□□ًّ[3]؛ فجميع ما بينته الشريعة من الأحكام هو ظاهر المأخذ للولي الكامل من القرآن كما كان عليه الأئمة المجتهدون..."[4].

والأمر لا يتوقف عند هذا الحد فنجد أيضاً المقصد من تحقيق المناط الخاص يتشابه إلى حد بعيد مع مقصد نظرية الشعراني، فيقول الشاطبي عن تحقيق المناط الخاص: "وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك؛ فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال

---

[1] - الشاطبي، الموافقات، ج5، 38.

[2] - ليس المقصود عدم التفرقة بين الشريعة والفقه وإنما المقصود هنا كما يقول الشعراني: "ما ثم قول من أقوال علماء الشريعة خارج عن قواعد الشريعة فيما علمناه؛ وإنما أقوالهم كلها بين قريب وأقرب، وبعيد وأبعد بالنظر لمقام كل إنسان، وشعاع نور الشريعة يشملهم كلهم ويعمهم" (الشعراني، الميزان الكبرى، ص4).

[3] -الأنعام: 38.

[4] - الشعراني، الميزان الكبرى، ص38

دون بعض"[1]. ويصف الشعراني الحكمة من الميزان التي نظَّر لها بقوله "على أنه سبحانه وتعالى لم يجعل كل نافع نافعاً مطلقاً، ولا كل ضار ضاراً مطلقاً، بل ربما نفع هذا ما ضر هذا، وضر هذا ما نفع هذا [=يشير إلى اختلاف الأحكام عند المذاهب الفقهية]، وربما ضر هذا في وقت ما نفعه في وقت آخر، ونفع هذا في وقت ما ضره في وقت آخر، كما هو مشاهد في الموجودات الحسية، والمدركات المعنوية، لمعان جلت عن الإدراك بالأفكار، وأسرار خفيت إلا على من أراده عالم الأسرار، ومن هنا يتحقق أن «كلًّا ميسرُ لما خلق له»[2]. "[3].

أما الأدلة التي استدل بها الشاطبي على "تحقيق المناط الخاص" فهي نفسها أو في معنى الأدلة التي ذكرها الشعراني والتي سبق وأن ذكرتها، على أن الشعراني لم يكتف بذكر الأدلة وإنما جمع بين الأحاديث النبوية الشريفة التي تبدو متناقضة في الظاهر عند بعض العلماء في جميع أبواب الفقه في كتابه "الميزان الكبرى"، وحملها على أحوال مختلفة.

وعلى سبيل المثال ذكر الشاطبي أن رسول الله ρ قبل من أبي بكر ماله كله وندب غيره إلى استبقاء بعضه، وقال:«أمسك عليك بعض مالك، فهو خير لك»[4]. وهذا ذي ينتسب إليه لا يعدو أن يكون تحقيقا للمناط العام[5]، وكلام الشاطبي نفسه يدفعنا إلى فهم

[1] -الشاطبي، الموافقات، ج5، ص 25.
[2] -محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 2142، ج2، ص725.
- ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1408هـ ، ص55.
- محمد بن سلامة القضاعي، مسند الشهاب، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2، 1407هـ-1986م، رقم: 716، ج1، ص416.
[3] -الشعراني، المصدر السابق، ص11-12.
[4] -سبق تخريج الحديث الشريف.
[5] -أي أن المجتهد في إطار المذهب الواحد بعد أن يتعين المناط عنده يرى أن هذا المناط ثابت في حق جميع المكلفين، وهذا ما يجعل رأيه فضفاضاً يتسع لجميع المكلفين؛ ويكون عرضة للخطأ والصواب؛ فإذا وافق هذا الرأي حال بعض المكلفين وصفناه بالصحة، لأنه يأتي على مقاس أحوال المكلف وإذا خالف حال بعض المكلفين وصفناه بالخطأ، لأنه رغم إمكانية قبول التكليف بهذا الرأي قد يتسع أو يضيق بالنسبة لمقاس المكلف، ولأجل ذلك سميناه تحقيقاً للمناط العام، فكأن المجتهد في إطار المذهب الواحد جزم مسبقاً أن هذا الرأي على مقاس جميع المكلفين، وهذا الجزم إنما جاء لأن المجتهد في إطار المذهب الواحد يفتقد لهذه للمعطيات الفنية(=العلمية) -إن صح التعبير- المتعلقة بمقاس المكلف؛ أي أحواله، في حين أن المجتهد المطلق الرباني المفترض أنه يملك القدرة على تعيين وتحقيق المناط العام والخاص. وبهذا يكون لدينا نوعين من تحقيق المناط العام؛ النوع الأول يقوم به المجتهد العادي في إطار المذهب كتقدير أروش الجنايات ومقادير النفقة ويمكن أن يستعين في ذلك بخبرة العلماء من مختلف التخصصات؛ لأنه يتعلق بجوانب علمية فنية، والنوع الثاني يقوم به المجتهد المطلق الرباني، وهو أيضاً يتعلق بجوانب فنية علمية تخص حال المكلف من جهة درجة قوة الدين والبدن؛ لكن هذه الجوانب منزعها دقيق خاصة ما تعلق بحال الدين؛ لذلك فهو متاح فقط للمجتهد الرباني..

الأمور في هذا الاتجاه، فمثلاً عندما يتحدث عن عمل المجتهد في إطار تحقيق المناط العام الذي ميزته أنه يشمل جميع المكلفين فهو يقصد ما يقوم به المجتهد من اجتهاد لتقرير فروع فقهية في إطار مذهبه سواء أكان إماما مجتهدا أو منتسباً لمذهب معين؛ هذه الفروع يخضع لها جميع المكلفين سواء أكانت واجبات أو محرمات أو أوامر ونواهي ندبية أو مباحات، يقول الشاطبي: "وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة؛ فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر"[1]. أما تحقيق المناط الخاص فكأنه مرحلة تالية لتحقيق المناط العام؛ ذلك أن المجتهد"يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق [= الخاص]، لكن مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيودا لما ثبت له في الأول بعض القيود"[2]. وكيف لمجتهد أن يخص عموم المكلفين والتكاليف مما ثبت عمومه في التحقيق الأول العام أو يقيد ما ثبت إطلاقه في الأول إن لم يكن عن طريق انتقال المكلف من مذهب إلى آخر أو استفتاء المكلف للمفتي ونظر المفتي لحال المكلف بحسب الشدة والتخفيف الواردين في المذاهب الفقهية.

والأمر لا يتوقف عند هذا الحد فنجد أيضاً المقصد من تحقيق المناط الخاص يتشابه إلى حد بعيد مع مقصد نظرية الشعراني، فيقول الشاطبي عن تحقيق المناط الخاص: "وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك؛ فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض"[3]. ويصف الشعراني الحكمة من الميزان التي نظَّر لها بقوله "على أنه سبحانه

[1] -الشاطبي، الموافقات، ج5، ص25
[2] -الشاطبي: الموافقات، ج5،ص25.
[3] -الشاطبي، الموافقات، ج5، ص 25.

وتعالى لم يجعل كل نافع نافعاً مطلقاً، ولا كل ضار ضاراً مطلقاً، بل ربما نفع هذا ما ضر هذا، وضر هذا ما نفع هذا [=يشير إلى اختلاف الأحكام عند المذاهب الفقهية]، وربما ضر هذا في وقت ما نفعه في وقت آخر، ونفع هذا في وقت ما ضره في وقت آخر، كما هو مشاهد في الموجودات الحسية، والمدركات المعنوية، لمعان جلت عن الإدراك بالأفكار، وأسرار خفيت إلا على من أراده عالم الأسرار، ومن هنا يتحقق أن «كلًّا ميسرُ لما خلق له»[1]. "[2].

أما الأدلة التي استدل بها الشاطبي على "تحقيق المناط الخاص" فهي نفسها أو في معنى الأدلة التي ذكرها الشعراني والتي سبق وأن ذكرتها، على أن الشعراني لم يكتف بذكر الأدلة وإنما جمع بين الأحاديث النبوية الشريفة التي تبدو متناقضة في الظاهر عند بعض العلماء في جميع أبواب الفقه في كتابه "الميزان الكبرى"، وحملها على أحوال مختلفة.

وعلى سبيل المثال ذكر الشاطبي أن رسول الله ρ قبل من أبي بكر ماله كله وندب غيره إلى استبقاء بعضه، وقال:«أمسك عليك بعض مالك، فهو خير لك»[3]. وهذا والنظر إلى الواقع يؤكد ذلك؛ فمثلا رأي المذهب الواحد يكون عند العلماء المحققين في زمن راجح وفي زمن آخر مرجوح وهذا راجع لاختلاف الحال بالزمن، وكذلك يكون في حق بعض الأشخاص سهل ممكن التطبيق، وفي حق البعض الآخر فيه مشقة، وهذا ما يدفع بالعلماء المحققين إلى ترجيح رأي مذهب آخر نفياً للحرج والمشقة الناتجة عن ضعف في بدن هذا الشخص أو لضعف في دينه كأن يكون حديث عهد بالإسلام أو ممن لم يرتق في مقامات الدين إلى غير ذلك من الأحوال. فكأن رأي المجتهد الواحد أو المذهب الواحد في المسألة الظنية الواحدة يكون تعيينا وتحقيقاً للمناط العام، بالنظر إلى انطباق فروع المذهب الفقهي على جميع مقلدي إمام المذهب؛ أما آراء المجتهدين الآخرين أو المذاهب

---

[1] -محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 2142، ج2، ص725.
- ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1408هـ ، ص55.
- محمد بن سلامة القضاعي، مسند الشهاب، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2، 1407هـ-1986م، رقم: 716، ج1، ص416.
[2] -الشعراني، المصدر السابق، ص11-12.
[3] -سبق تخريج الحديث الشريف.

الفقهية الأخرى في نفس المسألة فتكون تحقيقاً للمناط الخاص في تلك المسألة لبعض المكلفين ممن ضاق بهم مذهبهم بحسب حالهم.

وإذا قيل أن هناك تناقض بين كون مسائل تحقيق المناط العام يكون فيها الخطأ (المجازي) والصواب وكون رأي المجتهد الواحد تحقيقاً للمناط، فكيف يكون هذا المجتهد مصيباً مع أنه بصدد تحقيق المناط العام الذي يحتمل الخطأ، نقول:أن المجتهد الواحد في المسألة الظنية الواحدة يعتبر مصيباً بالنسبة للحالة التي يعالجها، فيكون تعيين المناط العام متضمناً لتحقيقه أيضاً، وهذا بالنسبة لمقلدي هذا المجتهد (=الحالة التي يعالجها)، ويعتبر مخطأً بالنسبة لبعض المكلفين ممن ضاق بهم مذهبهم عند تقليدهم لهذا المجتهد فيكون رأي مجتهد آخر تحقيقاً للمناط الخاص بهؤلاء المكلفين.

وهذا ما يجعلنا نعتقد أن من شروط هذا المجتهد الرباني كونه مجتهداً مطلقاً لا ينتسب لأي مذهب أو كونه منتسب لا يتقيد بمذهب إمامه حتى يتمكن من النظر في أحوال الناس وإفتاءهم بحسب الدليل الشرعي المناسب لأحوالهم؛ وعدم تقيده برأي المذهب الواحد لا يعني أنه يراه مخطئا بقدر ما يراه صواباً لا يناسب الحالة التي هو بصدد تحقيق مناط حكمها؛ لأنه لو رآه خطأً للزم منه إنكار اختلاف الأحوال، ويلزم من هذا الأخير بطلان تحقيق المناط الخاص.

يقول الشعراني ملخصاً كيفية انقسام الشريعة المحمدية ومن ورائها الفقه الإسلامي إلى مرتبتين وهذا مراعاة لاختلاف أحوال المكلفين: "مجموع الشريعة يرجع في الالتزام بها، وعليه فلا تحقيق خاص للمناط فيها؛ **لكن بشرط أن يتفق الأئمة المجتهدون حول المسائل الواجبة والمحرمة أي تثبت بأدلة قطعية لا خلاف فيها بين الأئمة المجتهدين؛** أما إذا ثبتت بأدلة ظنية واختلف الأئمة فيها فالكل مصيب بالشروط التي ذكرناها سابقاً، وهنا يكون المجال مفتوح لتطبيق تحقيق المناط الخاص، وعليه يمكن حمل كلام الشاطبي على هذا المعنى وهو أن المقصود بغير المنحتم المندوبات، وكذلك الواجبات والمحرمات الثابتة في المذهب الواحد والغير متفق عليها بين المذاهب الأخرى باعتبار أن المكلف

ليس محتم عليه التمذهب بمذهب معين[1]، أما إذا كان المقصو ما هي إلا تعبير عن اختلاف أحوال، وهذا ما يستلزم دخولها في مجال تحقيق المناط الخاص.

وعليه يمكن القول أن الشاطبي كان يؤمن بقضية اختلاف الحكم باختلاف الأحوال وهي ما سماه "تحقيق المناط الخاص"، وذلك لما توفر لديه من أدلة ذكرها في الموافقات؛ لكن ربما لم يكن لديه تصور عملي لهذا التحقيق؛ ولذلك وصفه بأنه عمل الأتقياء وأنه من الحكمة وفعلاً كما يذكر الشعراني لا يكون ذلك إلا لقلة من الناس، وما زاد الشاطبي بعداً عن التصور العملي كونه ينتمي إلى المخطئة.

ومما يؤكد أيضا أن تحقيق المناط الخاص هو نفسه العمل بدليل اختلاف الأحوال الذي جسده الاختلاف المذهبي؛ أن الشاطبي ذكر أن هذا النوع يتصور انقطاعه ولا يضر كثيراً فقده لأنه يصح فيه التقليد؛ بخلاف بعض مسائل تحقيق المناط[2]، وبذلك نفهم كلام من دعا إلى غلق باب الاجتهاد، أنه يقصد الاجتهاد الذي تحقيق المناط الخاص جزء منه؛ أي أن الأصول تكونت ولا مزيد عليها أما تحقيق المناط العام فهو فروع متجددة يستحيل غلق باب الاجتهاد فيها.

الفصل الثاني
الأدلة التفصيلية من علمي الأصول والفقه في إثبات

[1] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، ج20،ص209.
[2] -انظر ص: 42-43

حضور النظر المقاصدي في المذاهب الفقهية السنية

توطئة

كنا قد توقفنا في الفصل الأول عند حقيقة نحسب أنها واضحة جلية وهي أن من المسائل الظنية ما يكون فيها جميع المجتهدين على صواب، ومعنى ذلك أن النظر المقاصدي يشمل جميع المجتهدين ولا يستثنى مجتهدا أو رأيا، وهذا يكون في المسائل التي قصد الشارع اختلاف المجتهدين فيها توسعة على الأمة من خلال تحمل النصوص الشرعية لعدة أوجه من البيان والتفسير أو خلو الواقعة من النص سواء أكان قطعيا أو ظنيا، وكذلك خلوها من الإجماع، وهذه المسائل توصل الباحث إلى أنها تتعلق بطبع المجتهد[1] وميله، ولا علاقة لها بخطأ المجتهد وإصابته، وبالتالي فهي مجرد اختلاف أحوال بين المجتهدين على المستوى التأصيلي ظهر في الفروع الفقهية ليعكس مراعاة الشريعة لاختلاف أحوال المكلفين، وهي نوع من تحقيق المناط الخاص الذي ذكره الشاطبي وأصل له في موافقاته[2]، وفي هذا الفصل سيحاول الباحث إثبات حضور هذه القاعدة على مستويين: المستوى الأصولي والفروعي، وأن العلاقة بين الأدلة الشرعية فيما بينها والتي تبدو متباينة –في نظر كثير من الباحثين– وكذلك العلاقة بين الفروع الفقهية

---

[1] -المقصود بالمجتهد هنا الفرد الكامل كما كان عليه الأئمة المجتهدون أئمة الهدى كأمثال الأئمة الأربعة رضي الله عنهم.

[2] -تجدر الإشارة إلى أن الشاطبي اقتصر في فهمه لتحقيق المناط الخاص على التكليف غير المنحتم في حين أن الباحث يأخذ بفكرة توسع تحقيق المناط الخاص إلى التكليف المنحتم أيضاً عند عدم اتفاق بين الأئمة المجتهدين في مسألة ما.

عند المذاهب الفقهية التي تبدو هي أيضاً متناقضة في نظر كثير من الباحثين- ما هي إلا علاقة تكاملية وهي علاقة الجزء بالكل في إطار يشمل الجميع وهو إطار النظر المقاصدي.

المبحث الأول
الأدلة من علم أصول الفقه (حقيقة الأدلة الشرعية المختلف فيها)

تمهيد

إن موضوع الأدلة الشرعية التي تعالج المسائل التي لا نص (قطعي أو ظني) فيها بالنسبة للمدرسة التعليلية، موضوع شائك يحفه كثير من الغموض والإبهام في المصطلحات والمفاهيم، وذلك نتيجة وجود عدة مدارس فقهية نشأت في بيئات مختلفة، وتشبعت عقول أتباعها بطباع معينة[1] وتكونت لكل مدرسة مصطلحاتها الأصولية الخاصة بها والمعبرة عن مفاهيمها، وتطورت هذه المفاهيم والمصطلحات عبر الزمن فنتج عن ذلك وجود تباين وتداخل كبيرين في المفاهيم والمصطلحات الحاملة لها؛ في حين أن الشريعة واحدة وأصولها ومقاصدها واحدة، وكذلك المنطق التشريعي لدى أتباع المدرسة التعليلية المفروض أنه منطق واحد، وقد عبر بعض العلماء عن مثل هذه الحالة بقوله: "والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد؛ اختلاط الأسماء ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال"[2]. وهو فعلاً بلاء بالنظر إلى حجم التباعد والتنافر الذي يحصل بين العلماء في النظر الأصولي والمقاصدي نتيجة غموض المصطلحات من جهة؛ وكذلك نتيجة اعتقاد البعض أن المصيب من المجتهدين واحد من جهة أخرى، في حين أن أصول الشريعة ومقاصدها واحدة، وكذلك ينبغي أن تكون مسالك الكشف عن هذه الأصول والمقاصد متكاملة ومتحدة فيما بينها وهو ما يؤكده بعض العلماء، فمن ذلك مثلاً يقول ابن تيمية عند حديثه عن القياس: "فالمقصود ضبط أصول الفقه المطردة المنعكسة، وبيان أن الشريعة ليس فيها تناقض أصلاً"[3]، ويقول العز ابن عبد السلام فيما يتعلق بمقاصد الشريعة ومسالك الكشف عنها: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن

---

1 -إشارة إلى فكرة الطبع كما وضحها أبو حامد الغزالي.

2 -ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الأفاق الجديدة، الطبعة الثنية، 1983 م، ج8، ص101.

3 - ابن تيمية، جامع المسائل لابن تيمية، تحقيق: محمد عزيز شمس، مكة: مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، 1422 هـ، ج2، ص206.

هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، الأحوال عند المكلفين المراعي لمقاصد الشارع بحسب مقامات الشريعة الثلاث (الإسلام، الإيمان، الإحسان) وبحسب درجة قوة وضعف المكلف الجسمية.

ومن بين هذه الأفكار والتصورات اعتقاد بعض علماء المذاهب الفقهية صحة مذهبهم وفساد مذهب غيرهم، وقرب مذهبهم من مقاصد الشريعة وبعد المخالف، وكمثال على ذلك يستشهد بن بية بنص لابن العربي المالكي يصف فيه اجتهاد مالك بقوله: "ومن كثرة أخذ مالك رضي الله عنه بالمقاصد ادعى أبو بكر بن العربي[1] أنه انفرد بذلك قائلا: وأما المقاصد والمصالح فهي أيضاً مما انفرد به مالك دون سائر العلماء"[2]. هذا التصور للمقاصد عند بعض المالكية لا يوافقهم عليه غيرهم من المذاهب الأخرى فنجد إمام الحرمين الجويني الشافعي يقول: "وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس في القول بالاستدلال فرئي يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة، والمعاني المعروفة في الشريعة"[3].

ويصف الحجوي المذهب الحنفي بأنه "أوسع المذاهب وأكثرها تسامحاً على وجه الإجمال وأيسرها للمجتهد الماهر استنباطاً لانبنائه على الفلسفة والنظر لحكم الأحكام والعلل..."[4].

وكذلك نجد بعض أقطاب الفكر المقاصدي المعاصر يصنف المدرسة المدرسة التعليلية التي تسلك النظر التعليلي منهجا لاستنباط مقاصد الشريعة، وهو لم يتحرر من هذه النظرة الضيقة لمفهوم النظر المقاصدي فنجده يقول: "المدرسة المقاصدية التي تعترف بالمعنى ومعقول النص ليست على درجة واحدة ولا على وزان واحد، فالشافعية أقرب إلى الظاهرية، بينما يمكن اعتبار المدارس المالكية والحنبلية والحنفية **أقرب إلى نظرية المقاصد** لقولهم بالاستدلال الذي يشمل المصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان، على تفاوت في درجة الأخذ، فحينما يقول المالكية بالمصالح المرسلة

---

[1] -بن بية علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة: مطابع المدني المؤسسة السعودية، 2006م، ص41.
[2] -ابن عربي، القبس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ج2، ص786.
[3] -الجويني، البرهان، ج2، ص161 .
[4] -محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج2، ص135.

وبثلاثة أنواع من الاستحسان يبالغ الأحناف في الأخذ بالاستحسان ليستغنوا عن المكلفين [illegible][1]، و [illegible][2]. وهذا النوع من المسائل لا يكون فيه مقصد واحد أو أصل معين فقط يرجى تحققه من وراء الأمر والنهي أو الإباحة؛ بل نجد الحادثة يتجاذبها أصلان أو مقصدان على الأقل، ونجد تبعاً لذلك كل مجتهد يسلك طريقا ما للكشف عن مقاصد الشريعة في تلك الحادثة، وعليه فاختلاف الأئمة المجتهدين في كون المسألة تعالج بالقياس أو المصلحة المرسلة أو تعالج بالقياس أو الاستحسان وهي حالة تعارض ظاهري للأدلة يرجع إلى وجود مقصدين أو أكثر يتجاذبان الحادثة، وتنوع المقاصد سببه اختلاف أحوال المكلفين فما نفع هذا المكلف أضر بالآخر، وهكذا فكل مجتهد يسلك المسلك الذي يوافق طبعه ويوافق المقصد المبحوث عنه، والنتيجة أن الجميع مصيب؛ لأن هذه الأدلة أو المسالك ما هي في حقيقة الأمر إلا أمارات نصبها الشارع جاذبة لطبع المجتهد وليست أدلة في نفسها ولو كانت أدلة لما اختُلِف فيها.

من أجل ذلك سنحاول في هذا المبحث فك بعض الألغاز التي تحيط بهذه المصطلحات الأصولية؛ وهذا حتى نقترب من الأصول والمقاصد الواحدة التي سعى المجتهدون لإدراكها على أن نتناول أهم الأدلة الشرعية التي وقع الخلاف في معناها.

المطلب الأول
القياس

ونشرع في الحديث عن أول أداة من أدوات النظر المقاصدي أو مسلك من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة وهو القياس، وقد عرفه العلماء بأنه "حمل معلوم على معلوم، في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر يجمع بينهما، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما"[3]، وهذا المسلك يتفق أئمة التعليل جميعاً بأنه أول مسلك يتبع في الكشف عن مقاصد الشريعة إذا **سلم من المعارضة،** بل إن الغزالي يرى أنه حتى الظاهرية لا ينكرون القياس المعلوم والمقطوع به، وإنما إنكارهم يتعلق بالمظنون منه فقط[4]، ويعتبر

---

1 -الحج:78.
2 -الشورى:13.
3 -الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص 198.
4 -الغزالي، المستصفى، ج3، ص 485، 488-490.

المطلب الثاني
المصلحة المرسلة

هي أيضاً إحدى أدوات النظر المقاصدي عند أئمة التعليل جميعاً[1]، وقد عرفها بعضهم بقوله "كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء"[2]، وهي أيضاً في حكم المسلمات العقلية عند مدرسة التعليل.

وتكتسب هذه الأداة مكانتها من كون القياس ورغم أهميته لا يفي لوحده بجميع الاحتياجات التشريعية "إذ لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها (=القياس) لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر"[3]، ومن استقرى أحوال الصحابة ψ "لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستثارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن"[4]. كما أن القول بالمصالح المرسلة ناتج عن استقراء مقاصد الشريعة والإحاطة بأسرارها فكل من "تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه مفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص، ولا قياس خاص، **فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك**"[5].

هذا وقد تحدث بعض المحققين من القدامى والمعاصرين عن أخذ الأئمة الأربعة جميعاً بالمصالح المرسلة، من ذلك مثلا ما قاله القرافي بخصوص إنكار بعض المذاهب على المالكية القول بالاستصلاح، قال: "يحكى أن المصلحة المرسلة من خصائص مذهب مالك، وليس كذلك بل المذاهب كلها مشتركة فيها؛ فإنهم يعلقون، ويفرقون في المصلحة المرسلة يرجع في غالب الأحيان إلى تحقيق مناط قاعدة المصلحة المرسلة[6]، وليست المصلحة المرسلة هي مناط الخلاف، يقول مصطفى سعيد الخن:"وقد يبدو

---

[1] -سيظهر فيما بعد أن ما قيل من اختلاف الأئمة في هذا الأصل مجرد اضطراب في المصطلحات.
[2] -التعريف للبوطي ورد في كتابه "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية"، دمشق : دار الفكر، ط6، 2008م، ص 342.
[3] -الجويني ، البرهان، ج2، ص162.
[4] -الجويني، البرهان، ص162 نقلا عن إمامه الشافعي.
[5] - ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، تحقيق: نزيه كمال حماد، و عثمان جمعة ضميرية، ، دمشق: دار القلم، ط1، 2000م، ج2، ص 314.
[6] سبق وأن بين الباحث أن مسائل تحقيق المناط منها ما يتعلق باختلاف الطبع عند المجتهدين الراجع إلى اختلاف الأحوال عند المكلفين ولا علاقة لذلك بإصابة المجتهد وخطئه.

للباحث إذا لم يتأمل في أسباب خلافهم فيها أن سبب ذلك إنما هو اختلاف موقفهم من المصالح المرسلة من حيث الاعتبار وعدمه. والحقيقة أن الأمر في هذه المسائل الفرعية ليس كذلك؛ فالخلاف فيها ناتج عن أسباب أخرى تتمثل في غالب الأحيان في تحقيق المناط، أي مصدر خلافهم فيها هو خلافهم في جلاء المصلحة المرسلة في هذه الفروع جلاء كافياً لإقامة الحكم الشرعي عليه، فقد يرى بعضهم أن المصلحة المعتد بها في الشريعة الإسلامية متحققة في فرع من الفروع، وأنه لا يقف في سبيل إقامة الحكم وفقها أي مانع شرعي فيستصلح بموجبها ويبني الحكم عليها، على حين يرى البعض أن تلك المصلحة غير وافية الشروط أو أن مصلحة أخرى تعارضها أو أن أصلاً آخر من أصول الشريعة يصادمها فيحجم عن الأخذ بها وبناء الحكم عليها. والكل متفقون على المبدأ وعلى الأخذ بالمصلحة المرسلة **إذا سلمت من الشوائب والمعارضات**"[1].

بل إن الاعتقاد بمقاصدية بعض المذاهب دون غيرها جعل البعض يخرِّج بعض الفروع الفقهية التي اختلف فيها الأئمة المجتهدون على المصلحة المرسلة اعتقاداً منهم أن الآخذ المتوسع فيها قريب من المقاصد والمقل المضيق منها مبتعد عن المقاصد، في حين أن هذه الفروع تندرج ضمن تحقيق المناط العام لبعض القواعد الفقهية أو الأصولية، ولا علاقة لها بالمصلحة المرسلة كأصل، وكمثال على ذلك فقد ذكر الريسوني –مستشهدا بكلام لابن تيمية[2] – عند حديثه عن "تميز أصول المالكية بأصل المصلحة المرسلة" مثال بيع المغيبات في الأرض كاللفت والجزر وغيرهما التي أجازها الإمام مالك ومنعها الشافعي؛ قال:"وهاهنا اتجاهان متباينان: اتجاه يميل إلى هذا التساهل والتغاضي رعاية للمصلحة ودفعاً للحرج ويمثله الفقه المالكي...واتجاه يميل إلى المحافظة على الشروط الأصلية للبيوع، والتمسك بشكلياتها مهما يكن من أمر ويمثله الفقه الشافعي"[3]، وعلل الريسوني الاتجاه المالكي بأنه"يستند إلى كون الغرر يسيرا وإلى كون المصلحة تدعو إليه، معنى هذا أن النهي عن الغرر محمول من جهة على الغرر الكثير ومن جهة أخرى على

[1] -مصطفى سعيد الخن، المرجع السابق، .ص558.
[2] -ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، ص346.
[3] -أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصر: المنصور، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 1997م، ص57.

ألا يكون فيه ضرر يفوق الضرر المقصود بالنهي"[1]، هذه المصلحة المرسلة إن صح إسناد هذا الفرع إليها لم ينفرد بها المالكية فقط، وإنما شاركهم في ذلك الشافعية، يقول ابن رشد معللا الخلاف بين الشافعية والجمهور:"وذلك أنهم اتفقوا (=الجمهور والشافعية) على أن الغرر ينقسم بهذين القسمين (=غرر مؤثر وغرر غير مؤثر)، وأن غير المؤثر هو اليسير أو الذي تدعو إليه الضرورة أو ما جمع الأمرين"[2]. وأنت تلاحظ أن الخلاف بين مالك والشافعي –رحمهما الله– ليس في مصلحة مرسلة قال بها مالك وأهملها الشافعي؛ بل في تحقيق مناط الحديث الشريف «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيع عن الغرر»[3]، فاختلفوا عند التطبيق في حدود الغرر الكثير وأيضا في حدود الضرر.

ومثال المصلحة المرسلة التي اتفق الصحابة والأئمة المجتهدون بشأنها وسلمت من الشوائب والمعارضات وبالتالي لا نسجل اختلاف أحوال فيها بين المكلفين فهي تخص الجميع؛ ما قام به الصحابة ψ من جمع للقرآن؛ فرغم أن هذا العمل ليس له أصل يقاس عليه بواسطة وصف مناسب معتبر يجمع بينهما كالذي في القياس؛ إلا أنه داخل ضمن حفظ الدين وهو جنس شامل لأنواع المصالح الدينية كلها.

هذا ونجد بعض القائلين بالتعليل ومنكري العمل بالمصلحة المرسلة[4] يعترض على هذا المثال وغيره، ويرى أن جمع القرآن لا يخرَّج على المصلحة المرسلة؛ وإنما هو نوع من إزالة الضرر –الواقع بعد موت القراء– الذي نحن مأمورون به بدلالة لفظ

وإذا كان القائلون بالمصلحة المرسلة يستندون إلى فكرة انحسار دائرة الاجتهاد وتعطل الشريعة في حال الاكتفاء بالنص والقياس "إذ لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات والمعاني المستثارة منها(= القياس) لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوصات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر"[5]، فإن

---

[1] -نفس المرجع، الموضع ذاته.
[2] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1999م، ص522.
[3] - سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، بيروت: دار الكتب العلمية، رقم: 2554، ج2، 327.
- سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 10197، ج5، ص 266.
- سنن الترمذي، أحمد محمد شاكر وآخرون، رقم: 1229، ص531.
[4] -محمود عبد الكريم حسن، المصالح المرسلة ، دراسة تحليلية ومناقشة فقهية أصولية مع أمثلة تطبيقية، بيروت، دار النهضة الإسلامية، ط1، 1995م، ص 91.
[5] -نفس المصدر، الموضع ذاته.

المنكرين –كابن تيمية مثلاً– يستندون إلى فكرة هيمنة النص والقياس على الأحكام والوقائع وهي فكرة مناقضة تماماً لفكرة القائلين بالمصلحة المرسلة، يقول ابن تيمية: "القياس هو اعتبار المعنى الجامع المشترك الذي اعتبره الشارع وجعله مناطاً للحكم، وذلك المعنى قد يكون لفظا شرعيا عاما أيضاً، فيكون الحكم ثابتاً بعموم لفظ الشارع ومعناه، وقد بيَّنا في غير هذا الموضع أن الأحكام كلَّها بلفظ الشارع ومعناه، فألفاظه تناولت جميع الأحكام، والأحكام كلها معللة بالمعاني المؤثرة، فمعانيه أيضاً متناولة لجميع الأحكام"[1].

وإذا أردنا أن نوفق بين الفكرتين يمكن أن نقول إنه يستحيل قطعاً الاعتماد على ألفاظ النصوص والقياس بالمعنى الخاص[2] في إدراك أحكام جميع الوقائع؛ لأن النصوص منتهية وكذلك المعاني المأخوذة من النصوص عن طريق القياس "الخاص" منتهية، أما الوقائع فهي عكس ذلك؛ وأمام هذا الإشكال يمكن ربط الوقائع بما تنتجه الألفاظ من معان حتى وإن كانت هذه المعاني بعيدة مقارنة بالقياس "الخاص"، وقد سمى القائلون بالمصلحة المرسلة هذا النوع من الاستدلال "مصلحة مرسلة"، في حين أن ابن تيمية تمسك بنفس الاستدلال، ولكن جعله ضمن مسمى القياس، وهو ما يمكن أن نسميه بالقياس بالمعنى العام حيث وسع معنى القياس وجعله يتناول مع ألفاظ النصوص جميع الأحكام، فتكون "المصلحة المرسلة" متضمنة في القياس بالمعنى العام خارجة عن المعنى الخاص له.

"كل منفعة **داخلة في مقاصد الشارع** دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء"[3] والمقصود بعدم وجود الشاهد ليس الإرسال المطلق؛ وإنما المقصود فقدان النص المعين (الخاص) الدال على عين المصلحة، أما كون اعتبار جنس المصلحة فهذا تشهد له عديد النصوص وهذا ما جعلها داخلة في مقاصد الشارع.

أما إذا لم تسلم هذه المصلحة المرسلة من المعارضات ولم يحدث بشأنها اتفاق؛ فهذا دليل على عدم انفراد الواقعة بمقصد واحد يخص جميع المكلفين؛ وإنما هناك

[1] -ابن تيمية ، جامع المسائل ابن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، ج2، ص206-207.
[2] - ذكر العلماء عدة تعريفات للقياس منها: " إلحاق أمر منصوص على حكمه الشرعي، بأمر غير منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم عند المجتهد" (قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دمشق: دار الفكر، ط3، 2006م، ص344).
[3] -البوطي ، ضوابط المصلحة ، ص 342.

مقصدان على الأقل يتجاذبان الحادثة فتختلف أنظار المجتهدين تحقيقاً لمناط القاعدة بحسب طباعهم مراعاة من الشارع لاختلاف أحوال المكلفين. وهذا ما سنقف عليه إن شاء الله في الفقرات التالية.

المطلب الثالث
الاستحسان

1-الاستحسان الحنفي (الاستحسان القياسي، استحسان النص (السنة)، استحسان الإجماع)[1]

هذا التعارض بين أدوات النظر المقاصدي أو مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة في حقيقته تعارض ظاهري، وربما رجع إلى خلاف شكلي يتعلق بالمصطلحات كما هو الشأن في ما يعرف بـ"**الاستحسان الحنفي**"[2]؛ حيث نجد أن الحادثة يتجاذبها أصلان كأن يكون دليل القياس في طرف ودليل الكتاب أو السنة أو الإجماع أو قياس آخر في الطرف المقابل، فيضطر المجتهد إلى تخصيص القياس، أو ما يعرف بتخصيص العلة[3]، أي توقيف العمل بتلك العلة في ذلك الفرع لمانع يكون في الغالب فوات مصلحة أو حصول مشقة، والعمل بهذه الأداة "الاستحسان" أيضاً لا خلاف فيه بين أصحاب مدرسة التعليل جميعاً وإن اختلفت المسميات، وهو أمر بديهي مسلم[4] عند أصحاب هذه المدرسة، يقول الجصاص من القدامى: "ولست واجداً أحداً من الفقهاء إلا وهو يقول بتخصيص العلة في المعنى وإن أباه في اللفظ. ألا يرى أن جميع من يخالفنا في ذلك يقول في قليل الماء إذا وقعت فيه نجاسة إنه نجس لملاقاته للنجاسة، ثم قالوا في الثوب والبدن إذا أصابتهما نجاسة إنهما يطهران بموالاة الغسل وصب الماء عليهما، ولو مروا على القياس

---

1 -يشمل الاستحسان الحنفي أيضاً قسماً آخر وهو استحسان الضرورة وهو يشبه الاستحسان المالكي (انظر، الزرقا ، المدخل الفقهي العام، ج1،ص 87-98.) ولذلك فموضعه في الفقرة الموالية.

2 - يقول السرخسي عن الاستحسان: "هو الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب...فالحاصل أن ترك القياس يكون بالنص تارة وبالإجماع أخرى وبالضرورة أخرى." (أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: ط1، 1993م.، ج2، ص200-202)

3 - تخصيص العلة: " تخلف الحكم عن الوصف المدَّعى علة في بعض الصور، لوجود مانع. ويسمى نقضاً (قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص126).

4 -بديهي عقلي وليس شرعي .

لما طهرا أبدا؛ لأن كل جزء من الماء لا يزايل الثوب إلا بعد ملاقاة لماء نجس، وكذلك هذا في دخول الحمام بغير أجرة، وقد جعل الشافعي تحريم بيع الحنطة بالحنطة إلا كيلاً بكيل..."[1].

ويقول مصطفى شلبي من المعاصرين:"فالحنفية والمالكية والحنابلة قائلون بالاستحسان، وهو تخصيص للعلل، وحكم العلة غير ثابت في محل الاستحسان، والإمام الشافعي وإن أنكر الاستحسان لفظاً فقد قال بمعناه في عدة مسائل وقال بتخصيص العلل في أخرى"[2] .

كما أن الاستحسان من عادات الشرع يلحظه كل من له علم وإحاطة بمقاصد الشريعة وأسرارها، يقول العز بن عبد السلام: "اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما لابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد الدارين أو في أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمة بعباده، ونظر لهم ورفق. يعبر عن ذلك بما يخالف القياس، وذلك جار في العبادات والمعاوضات"[3]، بمعنى أن استقراء المجتهدين لفروع الشريعة دل على أن هذه الفروع –المتولدة عن

مجهودات ابن تيمية

ولأجل ذلك وجدنا بعض العلماء كابن تيمية مثلاً يبذل مجهودات كبيرة في سبيل بيان أن ما كان مخالفاً للقياس من هذه الفروع فهو في حقيقته موافق لقياس آخر؛ أي أن هذه الفروع تنتمي إلى مجموعات (=مصالح عند الأمر/ =مفاسد عند النهي) أخرى تدور حول محاور أخرى (قواعد) تجمع بينها علل أخرى عرفها من عرفها وجهلها من جهلها، وبذلك فهي لا تخرج عن دائرة القياس، ولذلك نجده في عديد المناسبات يركز على مصطلح "القياس الصحيح" إشارة إلى مصداقية القياس وعدم معارضته للنص وهيمنته على أغلب الحوادث والجزئيات، وكذلك قلة علم المجتهد بمقاصد الشريعة إذا اعتقد مخالفة

[1] - الجصاص أحمد بن علي، الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1994م، ج4، ص 268.
[2] -شلبي ، تعليل الأحكام، ص 178.
[3] -العز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، ص281.

بعض الفروع للقياس (الصحيح) يقول ابن تيمية: "وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد؛ فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه ليس مخالفاً الصحيح الثابت في نفس الأمر، وحيثما علمنا أن النص جاء بخلاف قياس علمنا قطعاً أنه قياس فاسد بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من لا يعلم فساده"[1]، ويقول في موضع آخر: " العلم بصحيح القياس وفاسده من أجلِّ العلوم؛ وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد"[2]. وابن تيمية يشير في هذين النصين إلى ذلك التناسق العجيب بين أحكام الشريعة في جلب مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم، وكل ذلك منتظم تحت مسمى القياس الصحيح، فالمصالح مقسمة إلى مجموعات من الجزئيات يجمع بينها قاعدة (علة، حكمة) واحدة وهي مجلوبة بالأوامر، والمفاسد مقسمة أيضاً إلى مجموعات من الجزئيات يجمع بينها قاعدة (علة، حكمة) واحدة وهي مدفوعة بالنواهي، وما استثني من مجموعات الأوامر فيرجع إلى الضرورة كعقود الإجارة، والزارعة والمضاربة وغيرها، فأثبت ابن تيمية بمقتضى قوانينه التي استخرجها من معاني الشريعة ونصوصها أنها عقود قياسية"[3].

ولذلك فإن هذا النوع من الاستحسان لا خلاف فيه بين أئمة التعليل، وإنما وقع الخلاف عند التطبيق في بعض صور تخصيص العلة، وهذا الأمر التبس على البعض فظن أن الاستحسان ليس هو تخصيص العلة بحجة أننا "لا نعرف الاستحسان الذي تُرك القياس به في صورة الاستحسان فتكون الجهالة باقية بعد، وأما ثانياً فلأن القول بتخصيص العلة جائز، قال به جمهور الفقهاء والمتكلمين، إذا كان لفقد شرط أو لوجود

[1] -ابن تيمية، مجموع الفتاوى ،ج20، ص505.
[2] - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ،ج20، ص583.
[3] -أبو زهرة، محمد، ابن تيمية: حياته وعصره-آراؤه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م. ص 394.

مانع، وبدونه لم يقل أحد من ذوي التحصيل فلم يمكن تنزيل الاستحسان المختلف فيه عليه "[1].

وهذا الكلام إنما قيل استناداً إلى بعض تعريفات الاستحسان كقولهم: "دليل ينقدح في نفس المجتهد، ولا يقدر على التعبير عنه"[2]، وهو لا شك لا يعنينا في هذا المقام فنحن نتحدث عن نوع من الاستحسان يلتف حوله جميع أئمة التعليل؛ بمعنى أننا إذا خصصنا العلة أي لم نجرها في الفرع لمانع وهو وجود أوصاف أخرى زائدة عن العلة تجعل منه غير متطابق مع الأصل المقيس عليه (الوصف المؤثر)، فلا بد من إعطاء حكم جديد لهذا الفرع يستند إلى دليل آخر بحكم الوصف المؤثر، وفي هذه الحالة قد يكون هذا الدليل نصاً أو قياساً أقوى، وبهذا يتضح أن الاستحسان الذي ترك به القياس معروف غير مجهول.

أما كون تخصيص العلة قال به جمهور العلماء وكون الاستحسان مختلف فيه؛ فلأن البعض يسمي هذا التخصيص استحساناً والبعض الآخر ممن يرفض لفظ "الاستحسان" كالشافعية مثلاً يسميه باسم المخصص كأن يكون نصاً أو إجماعا أو قياسا خفي ...إلخ.

وزاد البعض على كلام الصفي الهندي سببين آخرين يمنعان إطلاق الاستحسان على تخصيص العلة فقال: "والذي يظهر لي أن إطلاق لفظ الاستحسان على تخصيص العلة ينبغي أن لا يقع في عدم صحته نزاع وذلك لسببين...الأول: أن الذين خالفوا، وقالوا: بعدم جواز تخصيص العلة لا يقولون بعدم جواز الاستحسان؛ لأنهم يفرقون بينهما. والثاني: أن هناك فرقاً واضحا بين الاستحسان وتخصيص العلة ذكره السرخسي[3]، وهو: أن حكم الفرع في الاستحسان قد انعدم، لانعدام العلة أما حكم الفرع في تخصيص العلة فقد انعدم لحصول مانع من ذلك والعلة فيه باقية"[4].

---

[1] - الصفي الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، سعيد بن سالم الشويح، مكة مكرمة: المكتبة التجارية،ج9 ،ص 4012.
[2] - انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبو حفص سامي بن العربي، ج2، ص985-986.
[3] - أصول السرخسي، ج2، ص200-204 .
[4] - تركية بنت العيد المالكي، مقال بعنوان: تحرير محل النزاع في الأدلة المختلف فيها " الاستحسان" موقع رسالة الإسلام ، بحوث ودراسات، دراسات أصولية .

والجواب عن ذلك؛ أنه لا يمتنع أن يجتمع إنكار تخصيص العلة والقول بالاستحسان خاصة إذا علمنا أن الاستحسان مصطلح فضفاض يتسع للعديد من المعاني وله تعاريف عديدة، كأن نعرفه بأنه: "العمل بأقوى الدليلين"[1].

أما ما حكي عن قول السرخسي أن حكم الفرع – في الاستحسان- انعدم لانعدام العلة بخلاف التخصيص فالعلة باقية، فهذا القول ربما يلزم المانعين من التخصيص، وإلا فلا معنى للحديث عن دليلين في المسألة إذا كان الدليل المرجوح (القياس) غير موجود أصلاً.

2- الاستحسان المالكي[2]

حديثنا فيما سبق كان حول إثبات وجود الاستحسان نظرياً كأصل متفق عليه بين أئمة التعليل، وهذا الأمر يتجسد عمليا عند الاتفاق بين أئمة التعليل حول تخصيص العلة في فرع من الفروع الفقهية، فيكون الدليلان المتعارضان- في الظاهر- يكشفان عن وجود مقصد واحد يخص جميع مقلدي أئمة المذاهب الأربعة من مدرسة التعليل. أما الآن فنتحدث عن حالة وجود اختلاف بين المجتهدين في تخصيص العلة في فرع من الفروع الفقهية فيكون تعارضا ظاهريا بين دليلين أيضاً؛ لكن مع وجود مقصدين أصل، ولكنه[= الشافعي]، لا يستجيز النأي والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول، قارة في الشريعة"[3]؛ علق مصطفى شلبي على رأي الجويني بقوله:"إنه لم يحدد هذا الشبه، ولا ندري مراده منه: أيريد شبهاً في ذات المصلحة أو في نوعها أو في جنسها والأجناس متعددة؟ فإن أراد المشابهة الذاتية على معنى أن المصلحة يكون لها نظير خاص مما نُص عليه أو أُجمع عليه، رجع إلى رأي القاضي ومن معه ولم يكن بينهما فرق إلاّ في العبارة فقط. وإن أراد المشابهة النوعية أو الجنسية فما نسبه للإمام

---

1 - الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبو حفص سامي بن العربي، الرياض: دار الفضيلة، ط1، 2000م، ج2، ص987.

2 - المقصود بالاستحسان المالكي: معنى الاستحسان عند المالكية، كقول ابن رشد : "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل" (بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 546)، هذا إجمالا أما تفصيلا فسيتضح معنى الاستحسان المالكي من خلال الفقرات الآتية.

3 - الجويني، البرهان في أصول الفقه (طبعة دار الكتب العلمية)، ج2، 161.

مالك لا يخرج عن هذا، لأن المصلحة التي لا يعارضها نص ولا إجماع لا تعدم نوعاً أو جنساً قريباً أو بعيدا مما نص أو أجمع عليه"[1].

هذا وقد ذكر الجويني في البرهان ثلاثة آراء في المصلحة[2]: الرأي الأول ونسبه للقاضي أبي بكر الباقلاني، ومفاده أن المصلحة المعتبرة هي التي لها أصل معين أما المرسلة فلا يصح التمسك بها. والرأي الثاني نسبه للشافعي-رضي الله عنه – وسبق ذكره، أما الثالث فنسبه للإمام مالك – رضي الله عنه – وهو الأخذ بالمصلحة مجردة عن اشتراط المشابهة قربت من موارد النصوص أو بعدت ما لم تصادم نصاً أو إجماعاً. وترجيح الجويني للرأي الثاني بناءً على مشابهة المصلحة للمصالح المتفق عليها غامض كما يرى مصطفى شلبي، لأنه لا يوجد رأي وسط عنده بين الرأي الأول الذي نسبه للباقلاني والرأي الثالث الذي نسبه للإمام مالك؛ فالمشابهة الذاتية معناها القياس، واشتراط المشابهة بهذا المعنى هو الذي جعل الشيخ محمد أبو زهرة يرى أن "الادعاء بأن الشافعية والحنفية قد أخذوا بالمصلحة المرسلة فيه نظر"[3]، أما إذا قصد بالمشابهة الانتماء إلى نفس النوع أو الجنس فهذه هي المصلحة المرسلة، وهي التي يأخذ بها الإمام مالك، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي عند تقسيمه للمعنى المناسب "والثاني: أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل، المسمى بالمصالح المرسلة التي ذهب مالك إلى اعتبارها"[4].

وأنت تلاحظ أنه من خلال الحديث عن المصلحة المرسلة تبين أن موقف الشافعية واضح منها، ويندرج ضمن موقف مدرسة التعليل بصفة عامة، ومتضمنه؛ اعتبارها بديهياً، غير أن الخلاف وقع عند معارضتها للقياس؛ بمعنى إذا تجاذب الحادثة أصلان كاشفان لمقاصد الشارع في جزئية ما وهما القياس والمصلحة المرسلة، فكيف تخرج الحادثة؟ على القياس أم على المصلحة المرسلة؟ فالذين يعتبرون المصلحة المرسلة معارضاً يقولون بإمكانية تخصيص القياس بالمصلحة المرسلة كالمالكية مثلا، أما الشافعية فينكرون معارضة القياس بالمصلحة المرسلة، وهنا يتبين الرأي الوسط الذي رأى

---

[1] - مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص 294.
[2] -الجويني، المرجع السابق، ج2، ص161-162.
[3] - أبو زهرة، أصول الفقه، القاهرة: دار الفكر العربي، ص 265.
[4] -الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: أحمد عبد الشافي، دار اشريفة، ج2، ص 354.

البعض أنه غير موجود[1]؛ وهو أن الشافعية وسط بين الرأي الذي نسبه الجويني للباقلاني والرأي الذي نسبه للإمام مالك، فيكون الشافعية يأخذون بالمصلحة المرسلة كأصل ما لم يعارضها قياس، والباقلاني ينكر القول بالمصلحة المرسلة كأصل، أما الإمام مالك فيأخذ بالمصلحة المرسلة كأصل ويمكن أن يخصص القياس بها إذا تعارضا. وهذا لأننا يمكن أن نفسر المصلحة المشابهة للمصالح المعتبرة وفاقاً –التي اشترطها الجويني ووصف الإمام مالك بالبعد عنها– بعدم معارضة المصلحة المرسلة –التي هي جنس(بعيد) للمصلحة المعتبرة وفاقاً– للقياس الذي هو نوع (قريب) للمصلحة المعتبرة وفاقاً.

ب–آراء معاصرة تفسر الاضطراب في موقف الشافعية من المصلحة المرسلة

هذا وقد حاول البوطي إعطاء تفسير آخر للاضطراب الحاصل في موقف الشافعية وغيرهم من المصلحة المرسلة، وذلك باعتبار أن سبب الخلاف بين الأئمة المجتهدين في المصلحة المرسلة "ليس في اعتبار الاستصلاح بحد ذاته...وإنما هو في أنه هل يعتبر أصلاً مستقلاً برأسه، أم هو مردود إلى الأصول الاجتهادية الأخرى المتفق عليها؟"[2]، وفسر أقوال الذين مالوا إلى إنكار القول بالمصلحة المرسلة وتصحيح

والسبب في ذلك؛ أن المصلحة المرسلة ورغم أنها "مستندة إلى دليل ما قد اعتبره الشارع، غير أنه دليل لا يتناول أعيان هذه المصالح بخصوصها، وإنما يتناول الجنس البعيد لها كجنس حفظ الأرواح، والعقول والأنساب..**أي فهو قاصر عن دليل القياس** الذي يتناول عين الوصف المناسب (العلة) بواسطة النص عليه كما في الوصف المؤثر، أو بواسطة جريان حكم الشارع على وفقه كما هو الملائم"[3].

وهذا الكلام يبدو وجيهاً بالنظر إلى درجات الوصف المناسب من حيث الاعتبار وعدمه إذا تعلق الأمر بنص واحد، أما إذا تعلق الأمر بنصوص عديدة فربما يختلف الأمر ويصبح للمصلحة المرسلة قوة تضاهي أو تفوق قوة القياس الاستدلالية إذا تقابلت معه، وهذا هو رأي المالكية[4]، "فالمصلحة إذا ثبتت وعلمت ملاءمتها لمقاصد الشارع، لم

---

[1] - مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص 294.

[2] -البوطي، ضوابط المصلحة ، ص412.

[3] -البوطي ، نفس المرجع، ص 230.

[4] -لمزيد الاطلاع على رأي المالكية في المصلحة المرسلة والاستحسان انظر،حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي،ص 47-258.

يبـق معنـى لتقييـدها بعـدم مخالفـة القيـاس كمـا ذهـب الـدكتور البـوطي، لأن مثـل هـذه المصلحة أصل بنفسه ومقصود لذاته فكيف يخضع للأقيسة الجزئية الظنية، وهي وسيلة لا مقصـود"[1]، و"كذلك أصـل الاستحسـان علـى رأي مالـك ينبنـي علـى هذا الأصـل، لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس"[2].

والريسـوني يعتمـد فـي ذلـك علـى أقـوال أئمـة المالكيـة كالشـاطبي الـذي يعـرف الاستحسان بوضوح قائلاً: "وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلـي، ومقتضـاه الرجوع إلـى تقديم الاسـتدلال المرسـل علـى القيـاس، فـإن مـن استحسـن لـم يرجـع إلـى مجرد ذوقه وتشـهيه، وإنمـا رجـع إلـى مـا علـم من قصد الشـارع فـي الجملـة فـي أمثال تلك الأشياء المفروضـة كالمسائل التي يقتضـي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك"[3].

ج–دليل تماسك المصلحة المرسلة عند المالكية

وتستمد المصلحة المرسلة (الاستدلال المرسل) قوتها أمام القياس من استقراء عديد النصـوص الشرعية، فكل "أصـل شرعي لم يشـهد لـه نـص معين، وكـان ملائمـاً لتصـرفات الشرع، ومأخوذ معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صـار بمجموع أدلتـه مقطوعـاً بـه...والأصـل الكلـي إذا كـان قطعيـاً قد يسـاوي الأصـل المعين وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنـه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصـول المعينـة المتعارضـة فـي بـاب الترجيح، وكذلك أصـل الاستحسان على رأي مالك، يبنى على هذا الأصل، لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس" [4].

ويقـول فـي موضـع آخـر أن المجتهـد إذا:"اسـتقرى معنـى عامـا مـن أدلـة خاصـة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن، بل يحكم عليها، وإن كانت خاصـة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى، من غير اعتبار

[1] -الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 299
[2] - نفس المرجع، الموضع ذاته.
[3] - الشاطبي ، الموافقات، ج5، ص193-194.
[4] - نفس المصدر، ج1، ص32-33.

بقياس أو غيره، إذا صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة"[1].

وهذا الفهم للمصلحة المرسلة يقرره أيضا ابن العربي حيث استشهد الشاطبي برأيه فقال: "وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص؛ لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته، ثم جعله أقساماً فمنه ترك الدليل إلى العرف، وتركه إلى المصلحة كتضمين الأجير المشترك..وقال في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين؛ فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد؛ فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة...ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً"[2].

وكذلك ابن رشد يقول: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل"[3].

نتيجة

عليه أن يشرعها"[4]، وإنما يقولون "بعلل جعلية جعلها الله بمشيئته، لا يلزمه منها شيء...فهم يقولون برعاية المصالح من الله تفضلاً وإحسانا لا وجوباً وضرورة"[5].

ورغم أن تحرير محل النزاع بين ابن حزم وأنصار التعليل يفضي إلى شيء من تقليص حدة الخلاف، كأن ندرك أن لابن حزم مصطلحات تؤدي في النهاية إلى القول بقدر من التعليل وهذه المصطلحات تحمل المعاني والمسائل التي يشترك فيها مقلدو المدرسة الظاهرية مع مقلدي المدرسة التعليلية من المكلفين ولا تمثل اختلاف أحوال، وهذا ما جعل الغزالي يرى أن الظاهرية لا ينكرون القياس القطعي، وكذلك الشوكاني يرى أن "نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل،

---

1 - نفس المصدر، ج4، ص64-65.
2 - الشاطبي ، الموافقات، ج5، ص197-198.
3 -بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص546.
4 -أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص191.
5 - نفس المرجع، الموضع ذاته.

مشمولا به مندرجاً تحته...لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً"[1].

من هذه المصطلحات التي تقرب ابن حزم من الجمهور تعريفه للسبب مثلاً بقوله: "هو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار. ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة"[2]، على أن ابن حزم"يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام وأسبابها، بجملة شروط تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً وهي:

1-هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا إذا جاء منصوصاً صراحة. فلا اجتهاد ولا استنباط في ذلك.

2-هذه الأسباب المنصوصة، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص؛ أي لا يجوز القياس عليها.

عليه أن يشرعها"[3]، وإنما يقولون "بعلل جعلية جعلها الله بمشيئته، لا يلزمه منها شيء...فهم يقولون برعاية المصالح من الله تفضلاً وإحسانا لا وجوباً وضرورة"[4].

ورغم أن تحرير محل النزاع بين ابن حزم وأنصار التعليل يفضي إلى شيء من تقليص حدة الخلاف، كأن ندرك أن لابن حزم مصطلحات تؤدي في النهاية إلى القول بقدر من التعليل وهذه المصطلحات تحمل المعاني والمسائل التي يشترك فيها مقلدو المدرسة الظاهرية مع مقلدي المدرسة التعليلية من المكلفين ولا تمثل اختلاف أحوال، وهذا ما جعل الغزالي يرى أن الظاهرية لا ينكرون القياس القطعي، وكذلك الشوكاني يرى أن "نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولا به مندرجاً تحته...لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث

---

[1] -الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص861.
[2] - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص100.
[3] -أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص191.
[4] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً"[1].

من هذه المصطلحات التي تقرب ابن حزم من الجمهور تعريفه للسبب مثلاً بقوله: "هو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار. ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة"[2]، على أن ابن حزم"يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام وأسبابها، بجملة شروط تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً وهي:

1-هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا إذا جاء منصوصاً صراحة. فلا اجتهاد ولا استنباط في ذلك.

2-هذه الأسباب المنصوصة، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص؛ أي لا يجوز القياس عليها.

عليه أن يشرعها"[3]، وإنما يقولون "بعلل جعلية جعلها الله بمشيئته، لا يلزمه منها شيء...فهم يقولون برعاية المصالح من الله تفضلاً وإحسانا لا وجوباً وضرورة"[4].

ورغم أن تحرير محل النزاع بين ابن حزم وأنصار التعليل يفضي إلى شيء من تقليص حدة الخلاف، كأن ندرك أن لابن حزم مصطلحات تؤدي في النهاية إلى القول بقدر من التعليل وهذه المصطلحات تحمل المعاني والمسائل التي يشترك فيها مقلدو المدرسة الظاهرية مع مقلدي المدرسة التعليلية من المكلفين ولا تمثل اختلاف أحوال، وهذا ما جعل الغزالي يرى أن الظاهرية لا ينكرون القياس القطعي، وكذلك الشوكاني يرى أن "نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولا به مندرجاً تحته...لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث

---

1 -الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص861.

2 - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص100.

3 -أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص191.

4 - نفس المرجع، الموضع ذاته.

المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً"[1].

من هذه المصطلحات التي تقرب ابن حزم من الجمهور تعريفه للسبب مثلاً بقوله: "هو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار. ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة"[2]، على أن ابن حزم"يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام وأسبابها، بجملة شروط تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً وهي:

1-هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا إذا جاء منصوصاً صراحة. فلا اجتهاد ولا استنباط في ذلك.

2-هذه الأسباب المنصوصة، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص؛ أي لا يجوز القياس عليها.

عليه أن يشرعها"[3]، وإنما يقولون "بعلل جعلية جعلها الله بمشيئته، لا يلزمه منها شيء...فهم يقولون برعاية المصالح من الله تفضلاً وإحسانا لا وجوباً وضرورة"[4].

ورغم أن تحرير محل النزاع بين ابن حزم وأنصار التعليل يفضي إلى شيء من تقليص حدة الخلاف، كأن ندرك أن لابن حزم مصطلحات تؤدي في النهاية إلى القول بقدر من التعليل وهذه المصطلحات تحمل المعاني والمسائل التي يشترك فيها مقلدو المدرسة الظاهرية مع مقلدي المدرسة التعليلية من المكلفين ولا تمثل اختلاف أحوال، وهذا ما جعل الغزالي يرى أن الظاهرية لا ينكرون القياس القطعي، وكذلك الشوكاني يرى أن "نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولا به مندرجاً تحته...لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث

---

[1] -الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص861.
[2] - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص100.
[3] -أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص191.
[4] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً"[1].

من هذه المصطلحات التي تقرب ابن حزم من الجمهور تعريفه للسبب مثلاً بقوله: "هو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار. ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة"[2]، على أن ابن حزم"يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام وأسبابها، بجملة شروط تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً وهي:

1-هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا إذا جاء منصوصاً صراحة. فلا اجتهاد ولا استنباط في ذلك.

2-هذه الأسباب المنصوصة، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص؛ أي لا يجوز القياس عليها.

عليه أن يشرعها"[3]، وإنما يقولون "بعلل جعلية جعلها الله بمشيئته، لا يلزمه منها شيء...فهم يقولون برعاية المصالح من الله تفضلاً وإحسانا لا وجوباً وضرورة"[4].

ورغم أن تحرير محل النزاع بين ابن حزم وأنصار التعليل يفضي إلى شيء من تقليص حدة الخلاف، كأن ندرك أن لابن حزم مصطلحات تؤدي في النهاية إلى القول بقدر من التعليل وهذه المصطلحات تحمل المعاني والمسائل التي يشترك فيها مقلدو المدرسة الظاهرية مع مقلدي المدرسة التعليلية من المكلفين ولا تمثل اختلاف أحوال، وهذا ما جعل الغزالي يرى أن الظاهرية لا ينكرون القياس القطعي، وكذلك الشوكاني يرى أن "نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولا به مندرجاً تحته...لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث

---

1 -الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص861.
2 - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص100.
3 -أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص191.
4 - نفس المرجع، الموضع ذاته.

المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً"[1].

من هذه المصطلحات التي تقرب ابن حزم من الجمهور تعريفه للسبب مثلاً بقوله: "هو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار. ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة"[2]، على أن ابن حزم"يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام وأسبابها، بجملة شروط تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً وهي:

1-هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا إذا جاء منصوصاً صراحة. فلا اجتهاد ولا استنباط في ذلك.

2-هذه الأسباب المنصوصة، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص؛ أي لا يجوز القياس عليها.

عليه أن يشرعها"[3]، وإنما يقولون "بعلل جعلية جعلها الله بمشيئته، لا يلزمه منها شيء...فهم يقولون برعاية المصالح من الله تفضلاً وإحسانا لا وجوباً وضرورة"[4].

ورغم أن تحرير محل النزاع بين ابن حزم وأنصار التعليل يفضي إلى شيء من تقليص حدة الخلاف، كأن ندرك أن لابن حزم مصطلحات تؤدي في النهاية إلى القول بقدر من التعليل وهذه المصطلحات تحمل المعاني والمسائل التي يشترك فيها مقلدو المدرسة الظاهرية مع مقلدي المدرسة التعليلية من المكلفين ولا تمثل اختلاف أحوال، وهذا ما جعل الغزالي يرى أن الظاهرية لا ينكرون القياس القطعي، وكذلك الشوكاني يرى أن "نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولا به مندرجاً تحته...لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث

[1] -الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص861.
[2] - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص100.
[3] -أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص191.
[4] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً"[1].

من هذه المصطلحات التي تقرب ابن حزم من الجمهور تعريفه للسبب مثلاً بقوله: "هو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار. ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة"[2]، على أن ابن حزم"يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام وأسبابها، بجملة شروط تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً وهي:

1-هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا إذا جاء منصوصاً صراحة. فلا اجتهاد ولا استنباط في ذلك.

2-هذه الأسباب المنصوصة، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص؛ أي لا يجوز القياس عليها.

عليه أن يشرعها"[3]، وإنما يقولون "بعلل جعلية جعلها الله بمشيئته، لا يلزمه منها شيء...فهم يقولون برعاية المصالح من الله تفضلاً وإحسانا لا وجوباً وضرورة"[4].

ورغم أن تحرير محل النزاع بين ابن حزم وأنصار التعليل يفضي إلى شيء من تقليص حدة الخلاف، كأن ندرك أن لابن حزم مصطلحات تؤدي في النهاية إلى القول بقدر من التعليل وهذه المصطلحات تحمل المعاني والمسائل التي يشترك فيها مقلدو المدرسة الظاهرية مع مقلدي المدرسة التعليلية من المكلفين ولا تمثل اختلاف أحوال، وهذا ما جعل الغزالي يرى أن الظاهرية لا ينكرون القياس القطعي، وكذلك الشوكاني يرى أن "نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولا به مندرجاً تحته...لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث

1 -الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص861.
2 - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص100.
3 -أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص191.
4 - نفس المرجع، الموضع ذاته.

المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً"[1].

من هذه المصطلحات التي تقرب ابن حزم من الجمهور تعريفه للسبب مثلاً بقوله: "هو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار. ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة"[2]، على أن ابن حزم"يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام وأسبابها، بجملة شروط تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً وهي:

1-هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا إذا جاء منصوصاً صراحة. فلا اجتهاد ولا استنباط في ذلك.

2-هذه الأسباب المنصوصة، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص؛ أي لا يجوز القياس عليها.

للاستحسان»، وهذا أيضاً هو الاستحسان الذي أنكره الشافعي وغيره، وهو منكر كما أنكروه. فإن هذا الاستحسان وما عُدل عنه من القياس المخالف له يقتضي فرقاً وجمعاً بين الصورتين بلا دليل شرعي، بل الرأي الذي لا يستند إلى بيان الله ورسوله وأمر الله ورسوله، فهو ليس له وضع الشرع أبداً "[3].

على أن تناقضا يلوح في الأفق ناتج عن هذا الكلام فكيف قلنا إن ابن تيمية ينكر وجود المصلحة المرسلة كأصل وكواقع ويرى أن المصالح مقسمة فقط إلى معتبرة وملغاة، وأنه يقول بها من خلال توسيعه لمعنى القياس، فإذا كان الأمر كذلك فمعنى ذلك أن الاستحسان لم يعد تقديم مصلحة مرسلة على القياس، وإنما تقديم قياس على قياس آخر من باب الترجيح، فأصبح الخلاف شكليا؟ ويعترض هذا الرأي الأخير إشكال كون المذهب المالكي معروفا عنه الاستصلاح، فإذا كان الخلاف لفظيا فلم نجد الخلاف مطردا وله علاقة بكثرة الاستصلاح عند المالكية؟ والجواب أنه حتى وإن أدرج معنى

---

[1] -الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص861.
[2] - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص100.
[3] - نفس المصدر، الموضع ذاته.

"المصلحة المرسلة" ضمن القياس بالمعنى العام فهي قياس ضعيف لا يقوى على معارضة القياس، أما عند المالكية فالأمر مختلف، وعليه فالخلاف حقيقي وليس لفظي وعندما ينكر الشافعية الاستحسان "المالكي" فإنما أنكروا على المخالف قوله نستحسن بالمصلحة المرسلة وهي لا تقوى على معارضة القياس؛ لأنها بنظرهم من القياس الضعيف(جنس المصلحة) لا تقوى على معارضة القياس القوي عندهم (عين المصلحة). أما غيرهم كالمالكية فهذه المعاني عندهم قوية بالنظر إلى أن اعتبارها تكرر عبر استقراء عدة نصوص وليس نصا واحدا.

د-تخصيص النص بالمصلحة المرسلة

والاستحسان المالكي لا يقتصر على تخصيص القياس فقط كما رأينا من نصوص المالكية؛ وإنما يتعدى إلى تخصيص النصوص الظنية بالمصلحة المرسلة باعتبارها أصلا مقطوعا به مستقرى من عديد النصوص وهو بمثابة النص المتواتر معنوياً كما يرى الشاطبي إذ يقول: "العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط..بل [من] استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغة"[1].

ومما يمكن أن يدخل في باب المصالح المرسلة قاعدة سد الذرائع والعرف فكلاهما يدخل في باب المصالح المرسلة عموماً، والأئمة المجتهدون اتفقوا على اعتبارهما جملة وإن اختلفوا في الأخذ بهما بين مضيق وموسع، وكل ذلك يرجع في حقيقة الأمر إلى تحقيق المناط الخاص بهذه القواعد والراجع بدوره إلى اختلاف أحوال المكلفين.

وهناك بعض الأمثلة من الفروع الفقهية من الفقه المالكي والحنفي تشهد لتخصيص القاعدة الكلية المستفادة من القياس أو من عموم النص الظني بالمصلحة المرسلة، من ذلك نذكر مثلا:

-ما ورد في "البيان والتحصيل": "وسُئل مالك عمن أجر عبده شهراً بعشرة دراهم على أن للعبد راحة يومين، فيبطل العبد أياماً سوى اليومين، فأراد سيد العبد أن يعطيه قيمة تلك الأيام من ثلاثين يوماً، وقال المتكاري: لا بل من ثمانية وعشرين يوماً، فقال الذي أرى

---

[1] -الشاطبي، الموافقات، ج4، ص57.

الآن ويأخذ بقلبي وما هو عندي بالبين أنه إن كان اشترط عليه طعام اليومين اللذين يطلبهما حسب على الشهر، وإن كان ليس عليه طعام اليومين حسب على ثمانية وعشرين يوماً"[1] ، قال ابن رشد (الجد) مبيناً وجه الاستحسان: "هذه التفرقة استحسان لا يحملها القياس، والذي يوجبه القياس أن يحسب بطالة الأجير من ثمانية وعشرين يوماً على كل حال، كانت عليه نفقة اليومين أو لم تكن"[2].

–ذكر الزرقا أمثلة لتخصيص النصوص الغير قطعية عند المالكية قال: "ما لو ادعى أحد على آخر مالا وعجز عن الإثبات، وطلب تحليف المدعى عليه اليمين، فإن مالكاً لا يوجب تحليف المدعى عليه إلا إذا كان بينه وبين المدعي خلطة، نظراً للمصلحة ودرءًا للاستغلال الباطل (سد ذرائع)، كي لا يتجرأ السفهاء على الفضلاء فيجروهم إلى المحاكم بدعاوى كاذبة موهومة أمام الناس، فيستغلوا كراهيتهم للحلف ليبتزوا أمولهم

هذا وقد ورد في الفقه المالكي ما يشبه ذلك من قبول شهادة الصبيان في الجراح، ورغم ما يراه البعض[3] من أن سند هذه الفتوى يرجع لإجماع أهل المدينة الذي خصص النص الشرعي، وهو عند مالك بمنزلة الحديث المتواتر، واحتج بما جاء في الموطأ "الأمر المجتمع عليه عندنا أن شهادة الصبيان تجوز فيما بينهم من الجراح ولا تجوز على غيرهم"[4]. غير أن ابن رشد بين أن "إجازة مالك لذلك هو من باب إجازته قياس المصلحة"[5]، وهو ما يدل على أن سند هذا الإجماع في حقيقة الأمر المصلحة المرسلة للاحتياط في أمر الدماء فأجيزت للضرورة فلو لم تقبل إلا شهادة الكبار بينهم لأدى ذلك إلى هدر دمائهم وجراحهم، ومعلوم أن أصحاب مالك رحمه الله اختلفوا في تقرير مذهبه في "إجماع أهل المدينة" وهو عند كثير من المالكية ليس كله حجة قطعية بمنزلة الحديث المتواتر خاصة في غياب النص الظني الذي اجتمع حوله أهل المدينة[6].

---

[1] -أبو الوليد ابن رشد (الجد) القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي، أحمد الشرقاوي إقبال، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1988.

[2] -نفس المصدر، الموضع ذاته.

[3] -على سبيل المثال : حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي،القاهرة: دار النهضة العربية، 1971م، ص145.

[4] - موطأ الإمام مالك (رواية يحي الليثي)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 1407، ج2، ص726.

[5] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص770.

[6] -انظر على سبيل المثال: القرافي: نفائس الأصول شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ج6، ص2701-2710.

هـ- تعارض القياس بمفهومه العام (القاعدة الكلية، الدليل الكلي) مع المصلحة المرسلة من الطبع المحقق للنظر المقاصدي

غير أن المصلحة المرسلة، ورغم تقرير الشاطبي لقطعيتها كأصل مستفاد من عدة نصوص، فهي ظنية عند التطبيق في الفروع شأنها شأن العموم والقياس، وهذا ما ذكره الشاطبي نفسه، حيث يقرر أن "الأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح"[1]. وهذا ما يجعلنا نحيل تعارضها مع النصوص الظنية والقياس أو مع مصلحة مثلها إلى قاعدة كل مجتهد مصيب في الظنيات، فيكون هذان الأصلان كاشفين لمقصدين بحسب أحوال المكلفين، وهذا الأمر بحكم الطبع؛ لأن دليلا القياس بمعناه العام والمصلحة المرسلة إنما ا عليه أن يشرعها"[2]، وإنما يقولون "بعلل جعلية جعلها الله بمشيئته، لا يلزمه منها شيء...فهم يقولون برعاية المصالح من الله تفضلاً وإحسانا لا وجوباً وضرورة"[3].

ورغم أن تحرير محل النزاع بين ابن حزم وأنصار التعليل يفضي إلى شيء من تقليص حدة الخلاف، كأن ندرك أن لابن حزم مصطلحات تؤدي في النهاية إلى القول بقدر من التعليل وهذه المصطلحات تحمل المعاني والمسائل التي يشترك فيها مقلدو المدرسة الظاهرية مع مقلدي المدرسة التعليلية من المكلفين ولا تمثل اختلاف أحوال، وهذا ما جعل الغزالي يرى أن الظاهرية لا ينكرون القياس القطعي، وكذلك الشوكاني يرى أن "نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولا به مندرجاً تحته...لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث

[1] - الشاطبي، الموافقات، ج1، ص32-33.

[2] -أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص191.

[3] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً"[1].

من هذه المصطلحات التي تقرب ابن حزم من الجمهور تعريفه للسبب مثلاً بقوله: "هو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار. ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة"[2]، على أن ابن حزم"يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام وأسبابها، بجملة شروط تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً وهي:

1-هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا إذا جاء منصوصاً صراحة. فلا اجتهاد ولا استنباط في ذلك.

2-هذه الأسباب المنصوصة، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص؛ أي لا يجوز القياس عليها.

لعيادة التي تعالج أمراضاً غير مستعجلة وإنما مكانه المستشفى، والعامل والبعيد كذلك بإمكان كل واحد تدبير شأنه دون إحراج لغيره، إضافة إلى الخوف من التدليس وعدم الصدق في الدعوى، وهكذا يبقى الأمر ظنياً يحتمل الوجهين، وهذا النظر كله يدور في فلك النظر المقاصدي لا يخرج عنه، أما إذا كان الممرض يمارس المحاباة بين المرضى لأسباب غير موضوعية فذلك يشبه القول بمصلحة غريبة عن الشرع وهذا خروج عن النظر المقاصدي، وأنت تلاحظ أن الطبيب لا شك مطلع على هذا الأمر، فلو رأى أن العدل في مراعاة الأعذار والتوسع في المصلحة لألزم الممرضين بهذا المسلك صراحة، ولو رأى أن العدل والمصلحة في أن يخضع الجميع لمعايير واحدة لأمر الممرضين صراحة دون إجمال بالتزام القياس والتضييق من باب الأعذار، ولكنه ترك الأمر لاجتهاد الممرضين ثقة بكفاءتهم وأهليتهم ونزاهتهم.

وحتى الطفل الصغير ذا الخمس سنوات ربما مال طبعه إلى التفكير بنفس الطريقة؛ فنجده يمارس القياس مع بداية اكتشافه لطبيعة الأشياء عند تمدرسه فتراه يضع

---

[1] -الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص861.
[2] - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص100.

قواعد لمجموعات من الأشياء تشترك في معنى واحد الذي هو العلة، كأن يحكم على أن كل من يرتدي مئزراً أبيضاً من الكبار في المدرسة فهو معلم، ثم بعد ذلك يكتشف أن بعض حاملي المئزر الأبيض يحمل وصفاً زائدا وهو التجول في الساحة وحمل أدوات التنظيف فيستثني هذه الطائفة من التعليم، وهذا مثال الاستحسان المتفق عليه، وقد ينهى المعلم التلاميذ عن الكلام داخل القسم ولا يكتفي بذلك فربما يضرب تلميذاً لأنه تحدث في القسم وقت شرح الدرس، فينقسم التلاميذ في فهم موقف المعلم، فالبعض يرى أن التلميذ ضرب بعلة الكلام مطلقاً دون استئذان، فيقيسون الأمر ويلتزمون القياس وهو الصمت وعند الكلام يستأذنون المعلم، ويرى البعض أن التلميذ إنما ضرب لوصف خاص وهو الكلام الزائد الذي لا يتعلق بمقاصد الدرس، فيتحدثون عند اللزوم مع بعضهم البعض اعتقادا منهم أن هذا لا يغضب المعلم، وهذا تخصيص منهم للقياس بالمصلحة المرسلة.

وليس معنى هذا الكلام تحجيم الأدلة من الكتاب والسنة –التي أقامها العلماء على صحة هذه المسالك، وإنما العلماء جعلوا هذا التفكير العقلي أو الطبعي[1] شرعياً وأعطوه صفة الشرعية؛ لأن الشرع جاء بإقرار هذا التفكير؛ بل الشارع الحكيم قصد إلى الاختلاف من خلال وضع أمارات جاذبة للطبع ولم يضع أدلة قائمة بنفسها واضحة للجميع لحسم الخلاف مراعاة منه لاختلاف أحوال المكلفين؛ **وإنما المقصود بكل ذلك أن ميل الفقه الشافعي مثلاً إلى القياس ليس معناه انفراده بضبط الشريعة من الانحلال كما يرى أتباعه[2]، ولا ابتعاده عن النظر المقاصدي كما يرى المخالف وكثير من المعاصرين، وكذلك ميل الفقه المالكي مثلاً للمصلحة ليس معناه انفراده وحده بالنظر المقاصدي كما يرى أتباعه وكثير من المعاصرين ولا بعده عن ضبط الشريعة كما يرى المخالف؛ بل كلاهما يدور في فلك النظر المقاصدي، فهما وجهان لعملة واحدة**، فاجتهادات مدرسة التعليل كلها تندرج في إطار تحقيق المناط الخاص؛ حيث إنها تتفق على نفس القواعد

[1] -كلمة الطبع إشارة إلى أن العقول أمام هذه القضايا "الظنية" تنقسم إلى قسمين متساويين ولا علاقة للعلم أو الذكاء أو الخبرة والتجربة والعدالة؛ لأن القول بفكرة الطبع إنما جاء بعد إحكام هذه الشروط، وهذا ما يتجسد في مدرسة التعليل بأئمتها المجتهدين وأتباعهم من العلماء عبر قرون عديدة.

[2] - انظر مثلا: إمام الحرمين الجويني، البرهان،تحقيق : صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ج2، ص161-165 .

الأصولية (القياس، المصلحة المرسلة، الاستحسان) ثم تختلف في تحقيق مناط هذه القواعد. وعليه فنتائج اختلافها متعلق بدليل اختلاف الأحوال الراجع إلى الطبع[1].

المطلب الرابع

النظر الظاهري وعلاقته بالنظر المقاصدي

كثير من الباحثين الدائرين في فلك المقاصد كما رآها الشاطبي ونظَّر لها يعتقدون أن النظر الظاهري والنظر المقاصدي خطان متوازيان لا يلتقيان، فنجد مثلا صاحب كتاب الفكر السامي يعتقد أن "مذهب أهل القياس أقرب إلى الترقيات العصرية وتطورات الزمان والمكان والحال بخلاف مذهب الظاهرية فإنه مخالف لناموس أوجبت عليه أن يشرعها"[2]، وإنما يقولون "بعلل جعلية جعلها الله بمشيئته، لا يلزمه منها شيء...فهم يقولون برعاية المصالح من الله تفضلاً وإحسانا لا وجوباً وضرورة"[3].

ورغم أن تحرير محل النزاع بين ابن حزم وأنصار التعليل يفضي إلى شيء من تقليص حدة الخلاف، كأن ندرك أن لابن حزم مصطلحات تؤدي في النهاية إلى القول بقدر من التعليل وهذه المصطلحات تحمل المعاني والمسائل التي يشترك فيها مقلدو المدرسة الظاهرية مع مقلدي المدرسة التعليلية من المكلفين ولا تمثل اختلاف أحوال، وهذا ما جعل الغزالي يرى أن الظاهرية لا ينكرون القياس القطعي، وكذلك الشوكاني يرى أن "نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولا به مندرجاً تحته...لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عرفاً"[4].

---

1 -الأخذ بهذا الطرح ليس معناه التخلي عن الترجيح عند تعارض الأدلة؛ فالقول بهذا الطرح يبدأ عند الانتهاء من الترجيح وهو حال كثير من الفروع الفقهية المتعلقة بتحقيق المناط الخاص بخلاف المتعلقة بتحقيق المناط العام فهي متجددة مع الزمن.

2 -أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص191.

3 - نفس المرجع، الموضع ذاته.

4 -الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص861.

من هذه المصطلحات التي تقرب ابن حزم من الجمهور تعريفه للسبب مثلاً بقوله: "هو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار. ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة"[1]، على أن ابن حزم"يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام وأسبابها، بجملة شروط تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً وهي:

1-هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا إذا جاء منصوصاً صراحة. فلا اجتهاد ولا استنباط في ذلك.

2-هذه الأسباب المنصوصة، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص؛ أي لا يجوز القياس عليها.

تستأمر»[2]، فذكر في هذه لفظ "الإذن" وفي هذه لفظ "الأمر" وجعل إذن هذه الاستشارة أو تطلب العلم...ولا سؤال الاستفادة والاستنباط[3]. رغم ذلك فإن الإشكال يبقى مطروحاً وليس هذا محل النزاع، وإنما النزاع في احتمال تجاوز العقل لحدوده حينما ينسب إلى الله أحكاماً لم يصرح بها حتى وإن كان هذا تحت مسمى تطلب العلم أو الاستنباط.

كما أن فكرة "تناهي النصوص وتنامي الحوادث" التي تشرع للتعليل تبدو متهاوية أمام المنطق الظاهري الذي يرى "في عمومات الكتاب والسنة، ومطلقاتها وخصوص نصوصها ما يفي بكل حادثة تحدث، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل، عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله"[4]، هذا المنطق القوي شهد به الشاطبي أبرز مؤسسي نظرية المقاصد التي تقوم على التعليل، فهو يصرح بأن "لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلا وجد لها فيه أصلاً، وأقرب الطوائف من أعواز المسائل النازلة أهل الظواهر الذين ينكرون القياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن الدليل في مسألة من المسائل"[5]، وفي موضع آخر يقول:"وقد كان من الجائز أن تتعبد الأمة بالوقوف عند ما حد من غير استنباط،

---

[1] - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص100.

[2] - سبق تخريج الحديث.

[3] -الريسوني، نقلا عن التحرير والتنوير، ج17، ص46.

[4] -الشوكاني، إرشاد الفحول،ج2، ص861

[5] -الشاطبي، الموافقات، ج4، ص189.

وكانت تكفي العمومات والإطلاق حسبما قاله الأصوليون، ولكن الله من على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه ρ إذ قال تعالى:ﭐ[1]، وقال في الأمة:ﭐ [2] "[3].

إن وجود هذا الخلاف الظني بين المدرستين يدفعنا إلى تبني فكرة الطبع التي أسس لها الغزالي بمعنى أن المسألة لا تتعلق بإصابة وخطأ المجتهد بسبب نقص في درجة الاجتهاد أو إتباع للهوى بقدر ما تتعلق باختلاف طباع المجتهدين من كلا

المبحث الثاني
الأدلة التفصيلية من الفقه

[1] - النساء:105.
[2] - النساء: 83.
[3] -الشاطبي، المصدر السابق، ج2،ص 416.
- وكأن الشاطبي يستدل بهذه الآية على جواز القياس بحكم أنه من الاستنباط؛ لكن هذا الاستدلال رد عليه أنصار الظاهرية بنفيهم أن يكون القياس من الاستنباط ذلك أن " الاستنباط هو استخراج الدليل من المدلول، بالنظر فيما يفيده من العموم أو الخصوص، أو الإطلاق أو التقييد، أو الإجمال أو التبيين في نفس النصوص، أو نحو ذلك مما يكون طريقاً إلى استخراج الدليل منه. ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط، لكان ذلك مخصوصاً (بمثل القياس) المنصوص على علته، وقياس الفحوى ونحوه، لا بما كان ملحقاً بمسلك من مسالك العلة، التي هي محض رأي، لم يدل عليها دليل من الشرع، فإن ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به" (الشوكاني ، إرشاد الفحول، ج2، ص 852-853.

تمهيد

الغرض من هذا المبحث عرض بعض الأمثلة التطبيقية من فقه أئمة المذاهب السنية وأتباعهم من العلماء وإثبات أن النظر المقاصدي لا يخلو من جميعها في أي واقعة مهما اختلفوا، لأن اختلافهم دليل على اختلاف أحوال المكلفين من المقلدين، وهذا عكس الترجيحات التي تظهر لبعض المعاصرين باسم المقاصد والنظر المقاصدي فتلغي اجتهادت صحيحة تخالف طباعهم كمجتهدين؛ في حين أنها موافقة لطباع مجتهدين آخرين ينضوي تحت لوائهم مكلفون في حاجة إلى هذه الاجتهادات.

على أن ما نسوقه من تخريجات لهذه الآراء الفقهية ما هي إلا أمثلة مقربة لما قد يكون عليه الأمر بالنسبة لما شرعه الله للمكلف من أحكام ومقاصد، والغرض منها بيان أن النظر المقاصدي يحتويها، وإلا فاستقراء مراتب الإسلام الثلاث (الإسلام، الإيمان، والإحسان) بدقة ومعرفة مراتب المكلف بحسبها وأيضا مراتبه من حيث درجة القوة والضعف في البدن بدقة ثم إسقاط الأحكام الفقهية على المكلف بناء على هذه المراتب والدرجات بحسب أحوال المكلف لا يعرفه إلا الله عز وجل ومن أطلعه على ذلك من أحبابه وأوليائه من علماء الأمة، ولأجل هذا السبب حكم المحققون من العلماء أن كل مجتهد مصيب؛ لأن العقول في حالتها الطبيعية قاصرة عن إدراك وجه الحق في جميع أحواله؛ وتنوع بسبب ذلك النظر المقاصدي إلى نظر ظاهري وقياسي ومصلحي بحسب طباع المجتهدين، ومن أجل ذلك يبدو أن حصر المقاصد في نظرية فلان أو علان أو في مذهب دون مذهب مجرد تحكم، وقد يكون انتشار وتموقع المذاهب الفقهية في ربوع

الوطن الإسلامي عبر الأزمنة والأمكنة من باب رحمة الله عز وجل ولطفه بعباده المكلفين ومراعاة منه لأحوالهم.

وعليه فليس مطلوباً من الباحث استقراء فروع المذاهب الفقهية وإثبات مقاصديتها؛ تفصيلاً؛ فالعجز عن ذلك تأكيد لما سبق ذكره من أن المقاصد كامنة في الفروع الفقهية المبنية كلها على الاجتهاد الصحيح، وأن محاولة اعتماد فكرة الاجتهاد المقاصدي كبديل أو كمرجح للآراء الفقهية مجانب للصواب[1]؛ وإنما المطلوب الاستشهاد ببعض الفروع للمذاهب الفقهية التي أوردها بعض المعاصرين كأمثلة صالحة لاستثمار النظر المقاصدي في الترجيح بينها تأكيداً منهم لما هو رائج منذ عصر الشاطبي من أن المقاصد يمكن أن تكون منهجاً بديلاً أو ميزاناً لآراء أئمة المذاهب وأتباعهم من العلماء، ثم بيان أن النظر المقاصدي كامن في جميع هذه الفروع، عكس ما يعتقده بعض الباحثين من أن بعض هذه الفروع لم يعد صالحاً لهذا العصر فالجميع صالح لهذا العصر بحسب أحوال المكلفين التي هي مجسدة على أرض الواقع ويكفي فقط تنزيل الواقعة على الحكم الشرعي بحسب حال المكلف سواء كان فردا أو جماعة، وهذا ما يسمى بتحقيق المناط الخاص، لمن ملك ناصية هذا العلم بشروطه التي ذكرها الشاطبي[2]، أو يكفي التقليد والاتباع[3]؛ لأن مسائل المناط الخاص عكس مسائل المناط العام تستوعب المستجدات ولا تتأثر بها؛ أي أن حلول هذه المسائل لا تخرج عادة عن دائرة مجموع فروع المذاهب الفقهية المدونة، وهذا ما جعل الشعراني يعتقد أن انتشار المذاهب الفقهية عبر الأزمنة والأمكنة في ربوع الوطن الإسلامي من باب رحمة الله لعباده ولطفه بهم. وهذا التراث الفقهي العظيم يمثل صمام الأمان لحفظ الشريعة الإسلامية ما تمسك العلماء بهذه الآراء الفقهية المدونة، أما إذا تطاول الناس على هذه الآراء وادعوا الاجتهاد واتخذوا الجهل مطية فلا يبعد أن تصدق فينا نبوءة الرسول ρ حينما قال: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس

---

1 -لأن المقاصد التي يروج لها الباحثون اليوم تقوم في جانب مهم منها على الاستقراء الذي يقوم بدوره على فكرة التعليل، الذي يمثل نصف الصواب إضافة إلى انقسامه في ذاته إلى عدة أجزاء تمثل بمجموعها نصف الصواب. وعليه = فالمقاصد المروج لها إذا نظرنا إليها نظرة فوقية كلية تنطلق في استقرائها في الغالب من جزء واحد من أجزاء الصواب، وتتجاهل الأجزاء الباقية بالنظر إلى المسألة الفقهية الواحدة.وهذا ما يطعن في مصداقيتها.

2 -ذكر الشاطبي في موافقاته شروطاً خاصة تزيد عن شروط الاجتهاد لمن تجرد لتحقيق هذا النوع من المناط ، انظر ص 47 من البحث.

3 -ذكر الشاطبي في موافقاته أن هذا النوع من العلم استوعبته آراء المتقدمين وهو لا يخرج عن دائرة اجتهاداتهم.

ولكنه يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسُئلوا فأفتوا بغير علم فضلُّوا فأضلُّوا»[1].

المطلب الأول
النظر المقاصدي في مسألة زكاة الأغنام

تستأمر»[2]، فذكر في هذه لفظ "الإذن" وفي هذه لفظ "الأمر" وجعل إذن هذه أورد فتحي الدريني في كتابه "المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي" مثالاً عن التأويل بواسطة الحكمة أو الغرض أو العلة وذكر أن الشافعية اعتبروا أن الواجب في أداء زكاة الأغنام شاة بعينها[3]، كما ورد في الحديث الشريف[4]؛ لأن الحكمة عندهم أو العلة هي مشاركة الفقير للغني، كما أن ظاهر النص يدل على ذلك، في حين أن الحنفية فهموا أن العلة أو الحكمة هي سدُّ حاجة الفقير فتعتبر القيمة؛ أي يكون المزكي مخيرا[5]، ثم شرع في ترجيح مذهب الأحناف على مذهب الشافعية مستعيناً بمقاصد الشريعة، قائلاً:"وفي هذا توسيع للواجب أو تخيير فيه، وتيسير على الناس في أداء الزكوات وعلى الفقير أيضاً؛ لأن القيمة المالية أنفع للفقير، وأكثر وفاءً لحاجاته المتنوعة، **فكانت آكد في تحقيق غرض الشارع** من دفع "الشاة" بعينها، وهذا إعمال لروح النص دون الوقوف عند حرفيته...ولا شك أن مذهب الحنفية هو الراجح"[6].

---

[1] - صحيح البخاري، رقم:100، ص38.
- صحيح مسلم، رقم: 2673، ج4، ص2058.
[2] - سبق تخريج الحديث.
[3] -جاء في الحاوي: "إخراج القيم في الزكوات لا يجوز. وكذا في الكفارات حتى يخرج المنصوص عليه بدلا أو مبدلا".(أبو الحسن الماوردي ، الحاوي الكبير، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، 1414هـ/1994م، ج4، ص149.
[4] - عن معاذ بن جبل τ أن رسول الله ρ بعثه إلى اليمن فقال: «خذ الحب من الحب والشاة من الغنم والبعير من الإبل والبقرة من البقر». رواه: البيهقي في سننه، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 7163، ج4، ص112. الدار قطني في سننه، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، رقم: 23، ج2، ص99. أبو داود في سننه، رقم: 1601، ج2، ص22.
[5] - جاء في المبسوط : "إن أداء القيمة مكان المنصوص عليه في الزكاة والصدقات والعشور والكفارات جائز عندنا خلافا للشافعي ...وهذا لأن المقصود إغناء الفقير...والمقصود يحصل بأداء القيمة كما يحصل بأداء الشاة". (شمس الدين السرخسي، المبسوط، بيروت: دار المعرفة، 1409هـ/ 1989 م، ج2، ص156-157).
[6] -الدريني، المناهج الاصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص 172-173.

إن رأي الأحناف في هذه المسألة صحيح إذا تنزل على إحدى أحوال المكلفين بناءً على اختلاف أحوال المكلفين شدة وضعفاً في الدين (درجات الشريعة الثلاث: إسلام، إيمان إحسان) والبدن، وهذا هو ميزان النظر المقاصدي الذي توزن به آراء المذاهب، أما إذا قصدنا التعميم على جميع الحالات كما هو الحال هنا فغير صحيح، أما

المطلب الثاني

النظر المقاصدي في مسألة صلاة المرأة في المسجد

أورد يوسف القرضاوي في كتابه" الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط" بعض القضايا تنتمي إلى التراث الفقهي رأى ضرورة إعادة النظر فيها "على ضوء ظروف العصر وحاجات الناس، لاختيار أرجح الآراء، وأليقها **بتحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق**"[1].

ومن بين القضايا التي رأى أن العصر لم يعد يحتملها وعلى الفقيه أن يعرض عن بعض الأقوال التي لم تعد تلائم الأوضاع الجديدة وأن يختار بعض الآراء التي كانت مرجوحة من قبل؛ من بين هذه القضايا: قضية صلاة المرأة في بيتها وأن لا تخرج إلى المسجد، وبخاصة الشابة، وعلى أبيها أو زوجها أن يعلمها أمور دينها "فهذا إن قيل به في العصور الماضية يوم كانت المرأة حبيسة بيتها، **لا يجوز أن يقال به اليوم**، بعد أن خرجت المرأة إلى المدرسة والجامعة والسوق والمنتزه والعمل وأصبح المكان الوحيد المحرم عليها هو المسجد"[2].

والواقع أن أحوال المكلفين تختلف فعلاً من عصر لآخر وكذلك من مكان لآخر؛ ولأجل ذلك تنوعت آراء الأئمة المجتهدين بحسب أحوال المكلفين، ويمكن القول أن كلا الرأيين كانا حاضرين في العصور المتأخرة وفي هذا العصر أيضاً، كما أن أحوال المرأة من قوة وضعف في الدين كانا حاضرين في العصور المتأخرة وفي هذا العصر، وبناء على ذلك تكون معاملة المرأة من ولي أمرها بعد استفتاء أهل العلم؛ فتخاطب النسوة الضعيفات في الدين بخطاب التشديد أو التخفيف بحسب الحالة، كما تخاطب النسوة القويات بخطاب التخفيف أو التشديد بحسب الحالة، لأن قوة الدين بالنسبة للمرأة قد تفسر هنا بثقة ولي

---

[1] -القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ، بيروت: الطبعة الثانية، 1998م، ص16.

[2] - القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ، بيروت: الطبعة الثانية، 1998م، ص30.

الأمر في أخلاقها وتقواها، في مقابل ما يواجهها من المحيط الخارجي، فيسمح لها بالخروج إلى المسجد للصلاة وطلب العلم إذا كانت مفتقرة للعلم، كما قد تفسر بامتلاك المرأة لنصيب من العلم الشرعي خاصة في عصر الفضائيات والأنترنيت وغير ذلك من وسائل التعلم إلى جانب تقواها وورعها فلا حاجة

المطلب الثالث

النظر المقاصدي في مسألة خطبة البكر البالغ

ومن هذه القضايا أيضاً حق المرأة البكر البالغ في القبول والرفض لمن يتقدم إلى خطبتها، فإن قبلته بحرية ورضا تزوجت به، وإن رفضته لم يجز لأي أحد من أب أو قريب أو حاكم أن يجبرها على الزواج به، وهذا ما ذهب إليه الاجتهاد الحنفي وبعض الحنابلة خلافاً للاجتهاد المالكي والشافعي والحنبلي في رواية عن ابن حنبل، الذين أجازوا للأب إجبار البكر البالغ دون غيره[1].

يقول القرضاوي مدافعاً عن الرأي الأول: "ربما يُقبل هذا في زمن لم تكن تعرف الفتاة عمن يتقدم لخطبتها شيئاً إلا عن طريق وليها وأهلها. ولكن الظروف الاجتماعية الحديثة التي هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم، تجعل الفقيه المعاصر يختار في هذه القضية مذهب أبي حنيفة وأصحابه..."[2].

كما ذهب إلى هذا الرأي أيضاً ابن رشد الذي بين سبب اختلاف الفقهاء ورجح رأي الأحناف قائلاً: "وذلك أنهم لما أجمعوا على أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ...اختلفوا في موجب الإجبار؛ هل هو البكارة أو الصغر؟ فمن قال: الصغر، قال: لا تجبر البكر البالغ، ومن قال: البكارة قال: تجبر البكر البالغ، ولا تجبر الثيب الصغيرة، ومن قال: كل واحد منهما يوجب الإجبار إذا انفرد قال: تجبر البكر البالغ والثيب غير البالغ، والتعليل الأول تعليل أبي حنيفة، والثاني تعليل الشافعي، والثالث تعليل مالك، والأصول أكثر شهادة لتعليل أبي حنيفة"[3].

---

[1] -انظر: موفق الدين ابن قدامة، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح الحلو، الرياض: دار عالم الكتب، ط3، 1417هـ/1997م، ج9، ص399.

-ابن حزم، المحلى، ج9، ص460.

[2] -القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، ص 31.

[3] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

وذهب إلى هذا الرأي أيضاً ابن تيمية الذي تناول المسألة بتفصيل. ونحن نتناول في هذا المقام أدلة الفريقين لإثبات أن الخلاف لا يخرج عن دائرة الظن مراعاة من الشارع الحكيم لاختلاف أحوال المكلفين.

أدلة الفريق الأول

*رجح ابن تيمية[1] الرأي القائل بعدم إجبار البكر البالغ معتبرا أن مناط الإجبار هو الصغر، مستدلاً بنص وظاهر الأحاديث الصحيحة الواردة في المسألة وهي:

–قوله ρ «لا تنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر. فقيل له: إن البكر تستحي ؟ فقال: إذنها صماتها»[2].

–قوله ρ «البكر يستأذنها أبوها»[3].

* وقال ابن تيمية بعد ذلك: "وأيضاً فإن الأب ليس له أن يتصرف في مالها إذا كانت رشيدة إلا بإذنها وبضعها أعظم من مالها؛ فكيف يجوز أن يتصرف في بضعها مع كراهتها ورشدها وأيضاً فإن الصغر سبب الحجر بالنص والإجماع "[4].

* وقال أيضاً: "وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح؛ فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها، ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته، والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له ونفورها عنه، فأي مودة ورحمة في ذلك؟ "[5].

* وبعد أن ذكر ابن تيمية الحكمة من وجود الحكمين عند الشقاق بين الزوجين في كلام طويل قال: "ولكن المقصود أن الشارع لا يكره المرأة على النكاح إذا لم ترده: بل إذا كرهت الزوج وحصل بينهما شقاق فإنه يجعل أمرها إلى غير الزوج لمن ينظر في

---

[1] - باعتباره ممثلاً عن الفريق الأول

[2] - صحيح البخاري، رقم:6971، ص1726.

- صحيح مسلم، رقم: 1421، ج3، ص1037.

[3]- سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 13441، ج7، ص115.

- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني-صفوة السقا، رقم: 44660، ج16، ص312.

[4] -ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج32، ص23.

[5] - مجموع فتاوى ابن تيمية، ج32، ص25-26.

المصلحة من أهلها؛ مع من ينظر في المصلحة من أهله في خلاصها من الزوج بدون أمره؛ فكيف تؤسر معه أبداً بدون أمرها. والمرأة أسيرة مع الزوج..."[1]

الصمات، كما أن إذن تلك النطق، فهذان هما الفرقان اللذان فرق بهما النبي ρ بين البكر والثيب؛ لم يفرق بينهما في الإجبار وعدم الإجبار؛ وذلك لأن البكر لما كانت تستأمر»[2]، فذكر في هذه لفظ "الإذن" وفي هذه لفظ "الأمر" وجعل إذن هذه تستحي أن تتكلم في أمر نكاحها لم تخطب إلى نفسها؛ بل تخطب إلى وليها ووليها يستأذنها فتأذن له، لا تأمره ابتداءً؛ بل تأذن له إذا استأذنها وإذنها صماتها. وأما الثيب فقد زال عنها حياء البكر فتتكلم بالنكاح فتخطب إلى نفسها وتأمر الولي أن يزوجها، فهي آمرة له وعليه أن يعطيها فيزوجها من الكفء إذا أمرته بذلك. فالولي مأمور من جهة الثيب ومستأذن للبكر. فهذا هو الذي دل عليه كلام النبي"[3].

*رد الفريق الثاني على حديث الجارية الصريح: "إن حديث ابن عباس هذا محمول على أنه زوجها من غير كفء. قال الحافظ في "الفتح"[4]: "جواب البيهقي هو المعتمد لأنها واقعة عين فلا يثبت الحكم بها تعميماً"[5].

*ورد الفريق الأول على هذا الرد بقوله: "تأويل البيهقي لا دليل عليه فلو كان كما قال لذكرته المرأة بل إنما قالت: إنه زوجها وهي كارهة؛ فالعلة كراهتها، فعليها علق التخيير لأنها المذكورة، فكأنه قال ρ –إذا كنت كارهة فأنت بالخيار وقول الحافظ إنها واقعة عين. كلام غير صحيح بل حكم عام لعموم علته، فأينما وجدت الكراهة يثبت الحكم"[6].

الترجيح

الملاحظ في هذه المسألة أن الشارع الحكيم لو أراد عدم اختلاف الناس في حكم هذه المسألة لبينها وفصلها وأزال اللبس بنصوص صريحة لا تقبل التأويل؛ ولكن لما

---

[1] -نفس المرجع، ج32، ص28.
[2] - سبق تخريج الحديث.
[3] -ابن تيمية مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج32، ص24-25.
[4] -أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379 هـ، ج9، ص196.
[5] -شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود (شرح سنن أبي داود)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ ، ج6،ص85.
[6] --شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود (شرح سنن أبي داود)، ج6، ص86.

كان الأمر يتعلق باختلاف الآباء وبناتهم في الأحوال جاءت النصوص بهذا الشكل لتحتمل اختلاف أحوال المكلفين، ورغم اجتهاد العلماء في ترجيح أحد الرأيين فإنه لا يمكن القطع بأحد الرأيين، والأدلة جميعها تقبل المناقشة والردود.

فإذا سلمنا –وهذا أكيد– بصحة رأي الفريق الذي ذهب إلى عدم إجبار البكر البالغ باعتبار أن هذا الحكم أو الرأي يخص فئة معينة من المكلفين(سيأتي بيان هذه الفئة)؛ فإننا سنناقش الفريق الأول في إبطاله للرأي القائل بإجبار البكر البالغ، فنقول:

* تقويض ابن تيمية لدليل الخطاب من خلال تفسيره للتفرقة التي وردت في الحديث الشريف بين الثيب والبكر بأنها تتعلق باختلاف طريقة إبداء رأي المخطوبة عند خطبتها أمام الولي؛ فالثيب تنطق عند استئمارها والبكر تصمت عند استئذانها، وليس التفرقة ترجع للإجبار وعدمه. هذا التفسير للحديث غير مسلم؛ لأن رواية أخرى[1] تذكر أن البكر أيضا "تستأمر" وهذا دليل على فساد هذا التفسير، ثم إن سياق الحديث الشريف لا يدل على تفسير ابن تيمية وربما يفهم من سياق الحديث أن تزويج الثيب لا يكون بغير نطقها مباشرة أي يُطلب أمرها، أما البكر فيطلب إذنها من باب الاستحباب وتطييب الخاطر وإعلامها للتشاور فإذا صمتت دل الصمت على رضاها وإن رفضت حاولت إقناع والدها، فإن لم يقتنع أقنعها وإلا أجبرها حفاظا على مصلحتها.

* أما ما ذكره ابن تيمية: "وأما الثيب فقد زال عنها حياء البكر فتتكلم بالنكاح فتخطب إلى نفسها وتأمر الولي أن يزوجها، فهي آمرة له وعليه أن يعطيها فيزوجها من الكفء إذا أمرته بذلك. فالولي مأمور من جهة الثيب...". فهذا غريب عن عادة النساء وإن كن ثيبات حتى في هذا العصر الذي تلاشى فيه الحياء. وهذا لا يعني أنه غير موجود لكن فئة قليلة فقط من الثيبات من تكون على هذه الحال.

* أما الاعتراض بأن إجبار البكر البالغ يخالف الأصول الشرعية والعقلية قياسا على أصل حرية المرأة في التصرف في أموالها وأكلها وشربه ولبسها؛ فهذا قياس مع الفارق؛ فهذه الأشياء حتى وإن أخطأت المرأة التصرف فيها بحكم قلة المعرفة والخبرة فالضرر الحاصل يمكن استدراكه بخلاف الضرر الحاصل مثلاً إذا ما تنازل الوالد للبنت

[1] - عن عائشة رضي الله عنها قالت: "قلت يا رسول الله، تستأمر النساء في أبضاعهن؟ قال: نعم قلت فإن البكر تستأمر فتستحي فتسكت. قال: سكاتها إذنها". (انظر: صحيح البخاري، رقم:6946، ص1719.)

عن حقه في النظر لمصلحتها في اختيار الزوج فقد تختار رجلاً غير مناسب متوهمة صلاحه بحكم عدم تمرسها بأحوال الزواج والرجال، فيكون الإجبار -حتى وإن خالف بعض الأصول الشرعية بحكم اختلاف أحوال المكلفين- موافقاً لأصول شرعية يكرهها على الارتباط ابتداءً ويأسرها في حياة أبدية معه؛ فالجواب في أثناء الاعتراض وهو أن الشارع الحكيم ما منح الأب سلطة الإكراه ابتداء إلاَّ مراعاة لمصلحة الفتاة الغير مؤهلة للبت في موضع كهذا أمام أهلية الأب وليست كل النسوة غير مؤهلات ولا كل الآباء مؤهلين؛ ثم مع ذلك وبعد اكتساب المرأة الخبرة الكافية منحها فرصة التخلص من هذا الزوج إذا ظهر سوء اختيار الأب.

* أما رد الفريق الأول على اعتراض الفريق الثاني عندما اعتبر حديث ابن عباس واقعة عين، والقول بأن علة تخيير الرسول ρ لهذه الجارية وإرجاعه الأمر إليها هي الكراهية؛ لأنها هي المذكورة في نص الحديث، فغير مسلم أيضاً؛ وحتى وإن كانت العلة هي الكراهية ولا تتعلق بعدم كفاءة الزوج ابن عمها كما ذهب الفريق الثاني؛ فهي علة قاصرة لا تتعدى هذه المرأة ومثيلاتها ممن رزقن أهلية كافية للبت في أمور زواجهن، وربما كان أبوها غير مؤهل لتزويجها؛ وتخيير الرسول ρ لهذه البنت وقولها بعد ذلك "يا رسول الله قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن يعلم الآباء أن ليس لهم من الأمر شيء" مع إقرار الرسول لذلك؛ ليس فيه دلالة على تعميم الحكم؛ لأن الحادثة واقعة عين تخص فئات معينة من البنات والآباء.

ويمكن القول في نهاية المطاف أن هذا الرأي -الذي تبناه القرضاوي بحكم ظروف العصر- لا يمكن سحبه على جميع أحوال المكلفين لا في عصرنا هذا ولا في غيره -من العصور المتقدمة أو اللاحقة، وإنما يخص بعض المكلفين قد يكونوا أكثرية في هذا العصر، ولكن لا يمكن إهمال البعض الآخر ولو كانوا أقلية، وحاصل المسألة أن في إجبار البكر البالغ من ولي أمرها تشديد على المرأة وتخفيف على ولي أمرها، كما أن اعتبار رضاها فيه تشديد على ولي المرأة وتقييد من صلاحياته وتخفيف على المرأة وتوسعة عليها، وكل من الأمرين يتوافق ومقاصد الشارع بحسب أحوال المكلفين؛ فيكون إجبار المرأة البالغ البكر مناسباً للأقوياء من أولياء الأمور في الدين والبدن (= العقل)

وللضعفاء من النساء في الدين والبدن (=العقل)، كما أن اعتبار رضا ورغم ذلك فإن آخر المعطيات العلمية دلت أن هذا الرأي الذي رفضه البعض بحجة ظ وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[1].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[2]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

---

1 -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

2 -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

المرأة يكون مناسباً للضعفاء من أولياء الأمور (الأب)في الدين والبدن (=العقل) وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[1].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[2]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

[1] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[2] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

كما أن الفريق الذي ذهب إلى إجبار البكر البالغ لم يطلق الأمر؛ بل استثنى بعض الصور كاستثناء المالكية "مِن جَبرِ البكر مَنْ رشَّدها الأبُ؛ أي جعلها رشيدة أو أطلق الحجر عنها لما قام بها من حسن التصرف"[1]، ومنهم من قيده بضوابط تمنع وقوع الظلم على المرأة مبالغة في استصلاحها كالشافعية وبعض الحنابلة الذين اشترطوا في الإجبار"أن يزوجها من كفء بمهر المثل، وأن لا يكون الزوج معسراً، وأن لا يكون بينها وبين الأب عداوة ظاهرة، وأن يزوجها بنقد البلد"[2]. والله أعلم.

المطلب الرابع
مسألة إلحاق الولد بأبوين رجلين فأكثر

ذكر القرضاوي في كتابه "الاجتهاد المعاصر :بين الانضباط والانفراط" مثالاً آخر لبعض الآراء الفقهية التي لا تتناسب مع العصر، وهي مسألة إلحاق الولد بأبوين رجلين أو أكثر إذا ادعى ثلاثة ذلك أو ألحقه القافة والخبراء الذين يحكمون بالشبه، يقول القرضاوي: "ومن ذلك ما قاله جماعة من الفقهاء: أن الولد يمكن أن ينسب إلى أبوين رجلين، وبعضهم قال: ينسب إلى ثلاثة إذا ادعوا نسبه، أو إذا ألحقه بهم القافة خلافاً لمذهب الشافعي الذي قال: لا يلحق الولد بأبوين، ولا يكون للإنسان إلا أب واحد، ومتى ألحقته القافة باثنين سقط قولهم...ومن ألحق باثنين قالوا: إن الولد قد ينعقد من ماء رجلين كما ينعقد من ماء الرجل والمرأة! وقال الآخرون إن جاز تخليقه من ماء رجلين جاز تخليقه من ماء ثلاثة وأربعة وخمسة...وهذا كله مرفوض بمنطق العلم الحديث ومسلماته التي دلت عليها الملاحظة والتجربة ..."[3].

ورغم أن المسألة ربما تنتمي إلى مسائل تحقيق المناط العام؛ أي التي يمكن أن تخضع للمستجدات ولا علاقة لها بإصابة جميع المجتهدين؛ ويمكن أن يخطئ فيها ا البالغ والثيب غير البالغ، والتعليل الأول تعليل أبي حنيفة، والثاني تعليل الشافعي، والثالث تعليل مالك، والأصول أكثر شهادة لتعليل أبي حنيفة"[4].

---

[1] -الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط2، ج41، ص261.
[2] -الموسوعة الفقهية، الكويتية، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط2، ج41، ص 266. وج 41، ص 263.
[3] -القرضاوي، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1998م، ص35-36.
[4] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

وذهب إلى هذا الرأي أيضاً ابن تيمية الذي تناول المسألة بتفصيل. ونحن نتناول في هذا المقام أدلة الفريقين لإثبات أن الخلاف لا يخرج عن دائرة الظن مراعاة من الشارع الحكيم لاختلاف أحوال المكلفين.

أدلة الفريق الأول

*رجح ابن تيمية[1] الرأي القائل بعدم إجبار البكر البالغ معتبرا أن مناط الإجبار هو الصغر، مستدلاً بنص وظاهر الأحاديث الصحيحة الواردة في المسألة وهي:

–قوله ρ «لا تنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر. فقيل له: إن البكر تستحي ؟ فقال: إذنها صماتها»[2].

–قوله ρ «البكر يستأذنها أبوها»[3].

* وقال ابن تيمية بعد ذلك: "وأيضاً فإن الأب ليس له أن يتصرف في مالها إذا كانت رشيدة إلا بإذنها وبضعها أعظم من مالها؛ فكيف يجوز أن يتصرف في بضعها مع كراهتها ورشدها وأيضاً فإن الصغر سبب الحجر بالنص والإجماع "[4].

* وقال أيضاً: "وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح؛ فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها، ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته، والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له ونفورها عنه، فأي مودة ورحمة في ذلك؟ "[5].

* وبعد أن ذكر ابن تيمية الحكمة من وجود الحكمين عند الشقاق بين الزوجين في كلام طويل قال: "ولكن المقصود أن الشارع لا يكره المرأة على النكاح إذا لم ترده: بل إذا كرهت الزوج وحصل بينهما شقاق فإنه يجعل أمرها إلى غير الزوج لمن ينظر في

---

[1] - باعتباره ممثلاً عن الفريق الأول

[2] - صحيح البخاري، رقم:6971، ص1726.

- صحيح مسلم، رقم: 1421، ج3، ص1037.

[3]- سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 13441، ج7، ص115.

- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني-صفوة السقا، رقم: 44660، ج16، ص312.

[4] -ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج32، ص23.

[5] - مجموع فتاوى ابن تيمية، ج32، ص25-26.

المصلحة من أهلها؛ مع من ينظر في المصلحة من أهله في خلاصها من الزوج بدون أمره؛ فكيف تؤسر معه أبداً بدون أمرها. والمرأة أسيرة مع الزوج..."[1]

الصمات، كما أن إذن تلك النطق، فهذان هما الفرقان اللذان فرق بهما النبي ρ بين البكر والثيب؛ لم يفرق بينهما في الإجبار وعدم الإجبار؛ وذلك لأن البكر لما كانت تستأمر»[2]، فذكر في هذه لفظ "الإذن" وفي هذه لفظ "الأمر" وجعل إذن هذه تستحي أن تتكلم في أمر نكاحها لم تخطب إلى نفسها؛ بل تخطب إلى وليها ووليها يستأذنها فتأذن له، لا تأمره ابتداءً؛ بل تأذن له إذا استأذنها وإذنها صماتها. وأما الثيب فقد زال عنها حياء البكر فتتكلم بالنكاح فتخطب إلى نفسها وتأمر الولي أن يزوجها، فهي آمرة له وعليه أن يعطيها فيزوجها من الكفء إذا أمرته بذلك. فالولي مأمور من جهة الثيب ومستأذن للبكر. فهذا هو الذي دل عليه كلام النبي"[3].

*رد الفريق الثاني على حديث الجارية الصريح: "إن حديث ابن عباس هذا محمول على أنه زوجها من غير كفء. قال الحافظ في "الفتح"[4]: "جواب البيهقي هو المعتمد لأنها واقعة عين فلا يثبت الحكم بها تعميماً"[5].

*ورد الفريق الأول على هذا الرد بقوله: "تأويل البيهقي لا دليل عليه فلو كان كما قال لذكرته المرأة بل إنما قالت: إنه زوجها وهي كارهة؛ فالعلة كراهتها، فعليها علق التخيير لأنها المذكورة، فكأنه قال ρ –إذا كنت كارهة فأنت بالخيار وقول الحافظ إنها واقعة عين. كلام غير صحيح بل حكم عام لعموم علته، فأينما وجدت الكراهة يثبت الحكم"[6].

الترجيح

الملاحظ في هذه المسألة أن الشارع الحكيم لو أراد عدم اختلاف الناس في حكم هذه المسألة لبينها وفصلها وأزال اللبس بنصوص صريحة لا تقبل التأويل؛ ولكن لما

---

[1] -نفس المرجع، ج32، ص28.
[2] - سبق تخريج الحديث.
[3] -ابن تيمية مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج32، ص24-25.
[4] -أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379 هـ، ج9، ص196.
[5] -شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود (شرح سنن أبي داود)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ ، ج6،ص85.
[6] --شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود (شرح سنن أبي داود)، ج6، ص86.

كان الأمر يتعلق باختلاف الآباء وبناتهم في الأحوال جاءت النصوص بهذا الشكل لتحتمل اختلاف أحوال المكلفين، ورغم اجتهاد العلماء في ترجيح أحد الرأيين فإنه لا يمكن القطع بأحد الرأيين، والأدلة جميعها تقبل المناقشة والردود.

فإذا سلمنا –وهذا أكيد– بصحة رأي الفريق الذي ذهب إلى عدم إجبار البكر البالغ باعتبار أن هذا الحكم أو الرأي يخص فئة معينة من المكلفين(سيأتي بيان هذه الفئة)؛ فإننا سنناقش الفريق الأول في إبطاله للرأي القائل بإجبار البكر البالغ، فنقول:

* تقويض ابن تيمية لدليل الخطاب من خلال تفسيره للتفرقة التي وردت في الحديث الشريف بين الثيب والبكر بأنها تتعلق باختلاف طريقة إبداء رأي المخطوبة عند خطبتها أمام الولي؛ فالثيب تنطق عند استئمارها والبكر تصمت عند استئذانها، وليس التفرقة ترجع للإجبار وعدمه. هذا التفسير للحديث غير مسلم؛ لأن رواية أخرى[1] تذكر أن البكر أيضا "تستأمر" وهذا دليل على فساد هذا التفسير، ثم إن سياق الحديث الشريف لا يدل على تفسير ابن تيمية وربما يفهم من سياق الحديث أن تزويج الثيب لا يكون بغير نطقها مباشرة أي يُطلب أمرها، أما البكر فيطلب إذنها من باب الاستحباب وتطييب الخاطر وإعلامها للتشاور فإذا صمتت دل الصمت على رضاها وإن رفضت حاولت إقناع والدها، فإن لم يقتنع أقنعها وإلا أجبرها حفاظا على مصلحتها.

* أما ما ذكره ابن تيمية: "وأما الثيب فقد زال عنها حياء البكر فتتكلم بالنكاح فتخطب إلى نفسها وتأمر الولي أن يزوجها، فهي آمرة له وعليه أن يعطيها فيزوجها من الكفء إذا أمرته بذلك. فالولي مأمور من جهة الثيب...". فهذا غريب عن عادة النساء وإن كن ثيبات حتى في هذا العصر الذي تلاشى فيه الحياء. وهذا لا يعني أنه غير موجود لكن فئة قليلة فقط من الثيبات من تكون على هذه الحال.

* أما الاعتراض بأن إجبار البكر البالغ يخالف الأصول الشرعية والعقلية قياسا على أصل حرية المرأة في التصرف في أموالها وأكلها وشربه ولبسها؛ فهذا قياس مع الفارق؛ فهذه الأشياء حتى وإن أخطأت المرأة التصرف فيها بحكم قلة المعرفة والخبرة فالضرر الحاصل يمكن استدراكه بخلاف الضرر الحاصل مثلاً إذا ما تنازل الوالد للبنت

[1] - عن عائشة رضي الله عنها قالت: "قلت يا رسول الله، تستأمر النساء في أبضاعهن؟ قال: نعم قلت فإن البكر تستأمر فتستحي فتسكت. قال: سكاتها إذنها". (انظر: صحيح البخاري، رقم:6946، ص1719.)

عن حقه في النظر لمصلحتها في اختيار الزوج فقد تختار رجلاً غير مناسب متوهمة صلاحه بحكم عدم تمرسها بأحوال الزواج والرجال، فيكون الإجبار –حتى وإن خالف بعض الأصول الشرعية بحكم اختلاف أحوال المكلفين– موافقاً لأصول شرعية يكرهها على الارتباط ابتداءً ويأسرها في حياة أبدية معه؛ فالجواب في أثناء الاعتراض وهو أن الشارع الحكيم ما منح الأب سلطة الإكراه ابتداء إلاَّ مراعاة لمصلحة الفتاة الغير مؤهلة للبت في موضع كهذا أمام أهلية الأب وليست كل النسوة غير مؤهلات ولا كل الآباء مؤهلين؛ ثم مع ذلك وبعد اكتساب المرأة الخبرة الكافية منحها فرصة التخلص من هذا الزوج إذا ظهر سوء اختيار الأب.

* أما رد الفريق الأول على اعتراض الفريق الثاني عندما اعتبر حديث ابن عباس واقعة عين، والقول بأن علة تخيير الرسول ρ لهذه الجارية وإرجاعه الأمر إليها هي الكراهية؛ لأنها هي المذكورة في نص الحديث، فغير مسلم أيضاً؛ وحتى وإن كانت العلة هي الكراهية ولا تتعلق بعدم كفاءة الزوج ابن عمها كما ذهب الفريق الثاني؛ فهي علة قاصرة لا تتعدى هذه المرأة ومثيلاتها ممن رزقن أهلية كافية للبت في أمور زواجهن، وربما كان أبوها غير مؤهل لتزويجها؛ وتخيير الرسول ρ لهذه البنت وقولها بعد ذلك "يا رسول الله قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن يعلم الآباء أن ليس لهم من الأمر شيء" مع إقرار الرسول لذلك؛ ليس فيه دلالة على تعميم الحكم؛ لأن الحادثة واقعة عين تخص فئات معينة من البنات والآباء.

ويمكن القول في نهاية المطاف أن هذا الرأي –الذي تبناه القرضاوي بحكم ظروف العصر– لا يمكن سحبه على جميع أحوال المكلفين لا في عصرنا هذا ولا في غيره –من العصور المتقدمة أو اللاحقة، وإنما يخص بعض المكلفين قد يكونوا أكثرية في هذا العصر، ولكن لا يمكن إهمال البعض الآخر ولو كانوا أقلية، وحاصل المسألة أن في إجبار البكر البالغ من ولي أمرها تشديد على المرأة وتخفيف على ولي أمرها، كما أن اعتبار رضاها فيه تشديد على ولي المرأة وتقييد من صلاحياته وتخفيف على المرأة وتوسعة عليها، وكل من الأمرين يتوافق ومقاصد الشارع بحسب أحوال المكلفين؛ فيكون إجبار المرأة البالغ البكر مناسباً للأقوياء من أولياء الأمور في الدين والبدن (= العقل)

وللضعفاء من النساء في الدين والبدن (=العقل)، كما أن اعتبار رضا ورغم ذلك فإن آخر المعطيات العلمية دلت أن هذا الرأي الذي رفضه البعض بحجة ظ وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[1].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[2]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

---

[1] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[2] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

المرأة يكون مناسباً للضعفاء من أولياء الأمور (الأب)في الدين والبدن (=العقل) وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[1].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[2]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. لفقهاء؛ لأن تقييمهم للمسألة هنا قائم على رأي الخبراء في ذلك الوقت وهم القافة، ورغم ذلك فإن آخر

---

[1] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[2] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

المعطيات العلمية دلت أن هذا الرأي الذي رفضه البعض بحجة ظ وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[1].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[2]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

---

[1] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[2] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

ورغم ذلك فإن آخر المعطيات العلمية دلت أن هذا الرأي الذي رفضه البعض بحجة ظ وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[1].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[2]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

---

1 -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

2 -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

مستجدات العصر؛ فقد كشف الدكتور جمال الدين إبراهيم أستاذ علم التسمم بجامعة كاليفورنيا ومدير معامل أبحاث الحياة بالولايات المتحدة الأمريكية أن دراسة بحثية للجهاز المناعي للمرأة كشفت عن وجود خلايا مناعية متخصصة لها "ذاكرة وراثية" تتعرف على الأجسام التي تدخل جسم المرأة وتحافظ على صفاتها الوراثية..لافتاً إلى أن تلك الخلايا تعيش لمدة 120 يوماً في الجهاز التناسلي للمرأة...وكشف أن الدراسة أثبتت أيضاً أن تلك الخلايا المتخصصة تحتفظ بالمادة الوراثية للجسم الدخيل الأول لمدة 120 يوم وبالتالي إذا حدثت علاقة زواج قبل هذه الفترة ونتج عنها حدوث حمل فإن الجنين يحمل جزءًا من الصفات الوراثية للجسم الدخيل الأول والجسم الدخيل الثاني"[1]. وهذا ما يعني أن الفقهاء الذين قالوا بإمكانية نسبة الولد إلى أبوين -إذا أقر خبراء العصور السالفة (القافة) بذلك- على صواب رغم تقادم الزمن. والله أعلم.

المطلب الخامس
النظر المقاصدي في مسألة حكم الضيافة

على ما يعتقد أنه نظر "مقاصدي" توزن به آراء الأئمة المجتهدين في حين أن هذا مجرد نظر "مصلحي" يمثل أحد أجزاء النظر المقاصدي لا حصرا لها، يقول الباحث: "ومعنى هذا أن مالكاً أدار الحكم على مقصوده وحكمته، وهي سد حاجة المسافر والمهاجر، فإذا كان يجد لنفسه أماكن للإقامة والمبيت وغير ذلك من ضروراته، فقد سقط وجوب استضافته، ويبقى التفضل والإحسان. وإذا لم يجد ذلك وجب على أهل البلد استضافته، وهو واجب كفائي طبعاً. بينما الشافعي تمسك بظاهر الأمر، ولم يفرق بين حالة وحالة. واعتبر الضيافة واجبة في جميع الحالات."[2]

وهذا الكلام صحيح لو كانت درجات ومراتب الشريعة واحدة لكنها ثلاث درجات: إسلام وإيمان وإحسان، والمكلفون تبع لهذه الدرجات، وتبع أيضاً لأحوالهم المادية وظروفهم المعيشية، فمن قوي منهم في الدين(=تحمل الضيف احتساباً لله) والبدن(=المال وما يتفرع عنه من وسائل العيش والرفاهية) خوطب بالعزيمة، ومن ضعف منهم خوطب بالرخصة، وعليه فرأي الإمام مالك -حينما جعل الأمر للندب إذا تعلق الأمر بالحضر-

[1] - http://islamtoday.net/albasheer/index.htm
[2] - الريسوني: المرجع السابق، ص63.

يوافق الضعاف من الأمة في الدين والبدن رفعاً للحرج عنهم؛ أما رأي الشافعي –حينما أوجب الضيافة في جميع الأحوال في الحضر والبادية– إنما يوافق الأقوياء من الأمة في الدين والبدن(المؤهلات المالية واتساع المكان)، هذا بالنسبة للمضيف.

أما الضيف فهو أيضاً قوي وضعيف، فمن كان قوياً في الدين (=سماحة النفس والرأفة بالمسلمين أن يزعجهم أو يثقل عليهم) والبدن (=توفر الإمكانيات المادية) لم يوجب لـه الشرع شيئاً على مضيفه، اللهم إلا ما كان تفضلاً رفعاً للحرج والمشقة عنه، أما الضعيف في الدين والبدن فقد أوجب لـه الشرع الضيافة على مضيفه رفعاً للحرج والمشقة التي تلحقه، وعليه فرأي الإمام مالك يوافق الضعفاء من المضيفين والأقوياء من الضيوف في الدين والبدن، أما رأي الشافعي فيناسب الأقوياء من المضيفين والضعفاء من الضيوف في الدين والبدن. وهذا النظر المقاصدي يتوافق وما أراده الله من عباده من الترقي في درجات هذا السلم الذي يبدأ فيه المسلم بدرجة الإسلام ثم يرتقي إلى درجة الإيمان وأخيرا إلى درجة الإحسان، ولكل درجة تكاليف تناسبها شدة وتخفيفاً مصداقاً لقوله عز وجل ﱡ□ □□□ﱠ[1]. يدل على هذا الفهم اختلاف العلماء في فهم أحاديث الضيافة فقد جاءت تبدو متعارضة لعدم صراحتها قصدا من الشارع الحكيم، ولا يفسر هذا التعارض إلا إسقاطها على أحوال المكلفين المختلفة. والله أعلم.

المطلب السادس
النظر المقاصدي في بيع المعاطاة

برع فيه المذهب المالكي– ذكر بعض الأمثلة الفقهية مرجحاً كعادته مذهب الإمام مالك استناداً إلى ميزان النظر المقاصدي؛ في حين أن الأمر– كما قلنا سابقاً– ما هو إلا ترجيح بالنظر المصلحي الذي يمثل جزءا من النظر المقاصدي لا حصراً للمقا وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[2].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف

---

[1] -التغابن: 16.

[2] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[1]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

صد، ومن هذه الأمثلة التي ذكرها بيع المعاطاة، وبعد أن عدد اختلاف المذاهب بين مجيز له بإطلاق وهو رأي المالكية[2] ومانع له لعدم توفر الإيجاب والقبول وهو مذهب الشافعية[3] والظاهرية[4]، ينقل الريسوني بعد ذلك ترجيح بعض المعاصرين متبنياً لترجيحه فيقول:"مذهب المالكية: وهو التصحيح مطلقاً، بحيث «ينعقد العقد بالفعل أو بالتعاطي، متى كان واضح الدلالة على الرضا، سواء تعارفه الناس أم لا. **وهذا الرأي أوسع من**

---

[1] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

[2] -محمد الخرشي، الخرشي على مختصر سيدي خليل، بولاق: المطبعة الأميرية الكبرى، 1317هـ، ج5، ص5-6.

[3] -انظر: شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، تحقيق: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1418هـ/1997م، ج2، ص7.

[4] -وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ط2، 1405هـ/1985م، ج4، ص101.

سابقه وأيسر على الناس. فكل ما يدل على البيع، أو الإجارة أو الشركة أو الوكالة، وسائر العقود الأخرى –ما عدا الزواج– ينعقد به. لأن المعوّل عليه وجود ما يدل على إرادة المتعاقدين من إنشاء العقد وإبرامه والرضا به...»[1]، ثم ينقل تعليق هذا الباحث على رأي الشافعية: "والحق أن هذه نظرة سطحية.."[2].

غير أن هذا الرأي المالكي لا يتعارض مع رأي الشافعية في شيء ولا يمكن وصف رأي الشافعي بالسطحية فكلاهما يغطي مجالا خاصاً به؛ أي كلاهما يخص نوعا أو قسما من المكلفين بحسب أحوالهم ولا يمكن الترجيح إلا بناءً على ميزان النظر المقاصدي التي تشمل شطري النظر المقاصدي الظاهري والمصلحي، يقول الشعراني محللا ومعللا أسباب الاختلاف بين العلماء في هذه المسألة مع بيان توافق الاختلاف في النظر مع أحوال المكلفين:"ووجه الأول [=الشافعي] قوله ρ «إنما البيع عن تراض»[3]، والرضا خفي، فاعتبر ما يدل على ذلك من اللفظ لا سيما إن وقع تنازع بعد ذلك بين البائع والمشتري وترافعا إلى الحاكم فإنه لا يقدر على الحكم بشهادة الشهود؛ إلا إذا شهدوا بما سمعوه من اللفظ. ولا يكفي أن يقولا رأيناه يدفع إليه دنانير مثلاً، ثم دفع الآخر إليه حماراً مثلا. ووجه قول مالك ومن وافقه: أن القرينة تكفي في مثل ذلك، وهو قبول البائع الثمن وإعطاؤه المبيع للمشتري، ولو أنه لم يرض به لم يمكنه منه. **وهذا** [= رأي مالك]**خاص بالأكابر من أهل الدين الذين لا يدَّعون باطلاً، ويرون الحظ الأوفر لأخيهم** كما كان عليه السلف الصالح وأهل الصدق **في كل زمان**، وأما الأول [=رأي الشافعي] فهو خاص بأبناء الدنيا المؤثرين أنفسهم على إخوانهم، بل ربما ردَّ أحدهم شهادة من شهد عليه بحق وطعن في شهود خصمه. ومن ذلك قول بعضهم: إنه لا يشترط اللفظ في الأشياء الحقيرة كرغيف وحزمة بقل مع قول بعضهم: إنه يشترط؛ فالأول مخفف والثاني مشدد على وزان ما تقدم في الأمور الخطيرة وضابط الحقير والخطير: إن كل ما احتاج

[1] - الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ط3، 1989 م ، ج4/100-101.
[2] -الزحيلي وهبة، نظرية الضرورة الشرعية ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1985م، ص70.
[3] - سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 2185، ج2، ص737.
- سنن البيهقي الكبرى، محمد عبد القادر عطا، رقم: 10858، ج6، ص17.
- صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، رقم: 4967، ج11، ص340.

الناس في إلى الترافع إلى الحكام فهو خطير وكل ما لا يحتاجون فيه إلى ذلك فهو حقير"[1].

والمرء يل وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[2].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[3]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

---

[1] -الشعراني، الميزان الكبرى، ص 545.

[2] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[3] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

احظ أن المكلفين ليسوا على حال واحدة في درجة تدينهم، كما أن البضائع والسلع والأشياء والعقود ليست على درجة واحدة فمنها الحقير ومنها الخطير فكيف نسوي بين الجميع إذا اعتمدنا رأياً واحداً وحكمنا برجحانه على بقية الآراء الأخرى، وهذا هو حال من رجح المذهب المالكي الذي يرى تصحيح بيع المعاطاة مطلقاً.

فبالنظر إلى أحوال الناس ورغم فساد هذا الزمن الذي نعيشه فإن أهل الدين والصدق موجودين في كل عصر واشتراط اللفظ للدلالة على صحة البيع في معاملاتهم إزراء بمكانتهم ومقامهم الذي وضعهم الله فيه، فالأصل في معاملاتهم النصيحة للإخوان والإيثار على الأنفس، فلا يخشى النزاع في معاملاتهم وهذا بغض النظر عن قيمة السلعة أو طبيعة العقد[1]، وهذا ما يناسبه رأي الإمام مالك. أما عوام الناس من ضعاف الدين و الذين لا يفرقون بين الحلال والحرام فالأصل في معاملاتهم التحايل وهم للنزاع أقرب من الوفاق فيكون اشتراط اللفظ أنسب لحالهم وأدفع للنزاع عند وقوعه وهذا ما يوافق رأي الشافعي وهذا بغض النظر عن قيمة السلعة أو طبيعة العقد.

وبالنظر إلى هذا العصر الذي فسدت فيه الذمم وأصبحت النزاعات بين الناس تطغى على المعاملات المالية فإن بيع المعاطاة لا يمكن تصحيحه في الأشياء الخطيرة وهذا ما عليه عرف الناس اليوم فلم يعد الناس يكتفون باللفظ والتوثيق العرفي فقط وإنما يلجأ الناس إلى تحرير العقود عن طريق موثق رسمي معترف به من الدولة وكل هذا دفعاً للنزاع وتسهيلاً لفضه عند وقوعه، وهذا خلافاً لعصور السلف الصالح وهذا ما يناسبه رأي الإمام الشافعي. وفي مقابل ذلك فإن البيوع الصغيرة والمعتادة بين الناس والتي لا تستحق التقاضي لا يمكن أن نأخذ فيها برأي الإمام الشافعي فهي لرأي الإمام مالك أقرب وأنسب لما فيها من رفع الحرج والمشقة.

وبعد هذا نجد أن كلا النظرين؛ المصلحي ويمثله المذهبين المالكي ومن وافقه والظاهري ويمثله الشافعي ومن وافقه محقق للمقاصد الشرعية. والله أعلم.

المطلب السابع
النظر المقاصدي في اعتبار القصود في العقود

[1] ـ هذا الكلام لا يأخذ في الحسبان العقود التي قضت الدول بإلزامية تسجيلها فهذه حال أخرى تقتضي حكما آخر.

الشرعية والاقتداء بهدي المصطفى ρ. يقول ابن تيمية: "وأما المناكح فلا ريب أن مذهب أهل المدينة في بطلان نكاح المحلل...أتبع للسنة ممن لم يبطل ذلك من أهل العراق، فإنه قد ثبت عن النبي ρ أنه لعن المحلل والمحلل له، وثبت عن أصحابه كعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس أنهم نهوا عن التحليل، لم يعرف عن أحد منهم الرخصة في ذلك"[1].

والمقام لا يتسع لعرض آراء الفريقين واستدلالاتهم والإحاطة بجميع صور المسألة، وإنما الغرض بيان أنها تنتمي إلى مسائل تحقيق المناط الخاص وأنها تخضع لقاعدة كل مجتهد مصيب؛ لذلك لا حاجة لعرض أدلة الفريق الأول الذي ذهب إلى بطلان نكاح التحليل فهي أظهر[2] ، ثم إن المبدأ العام أن كل مجتهد مصيب وأن بطلان نكاح المحلل صحيح من باب مناسبته أحوال بعض المكلفين؛ وما يهم في هذا المقام إقامة الدليل من أقوال العلماء على ظنية المسألة وبالتالي إدراك أن ما تعلق به الفريق الأول من أدلة إنما هو في الحقيقة أمارات جاذبة لطبع المجتهد وليست أدلة في أنفسها، وهذا ما يجعلنا نعتقد أنها من مسائل تحقيق المناط الخاص.

* **الترجيح بالمقاصد:** إذا اعتبرنا الترجيح من جهة ميزان النظر المقاصدي كما أسسه الشاطبي؛ فالشاطبي نفسه –عندما ناقش هذه المسألة ضمن حديثه عن الحيل– عرض بعض الأدلة المقاصدية تخالف وجهة نظره المقاصدية ولم يبد أثناء عرضه لها أي إنكار أو اعتراض عليها مما يدل على أن المسألة ظنية والكل مصيب. يقول الشاطبي بعد أن قسم الحيل إلى ثلاثة أقسام؛ قسم متفق على جوازه وقسم متفق على بطلانه وقسم ثالث اختلف فيه وإليه تنتمي مسألتنا:"وأما الثالث فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه **لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه**؛ فصار

[1] -ابن تيمية: مجموع الفتاوى الفتاوى، ج20، ص 294- 295.
[2] -الشاطبي، الموافقات، ج3،ص127.

هـذا القسـم مـن هـذا الوجـه متنازعـاً فيـه، شـهادة مـن المتنـازعين بأنـه غيـر مخـالف للمصلحة"[1].

والأدلة التي عرضها الشاطبي من وجهة نظر المخالف فسرها تفسيراً مقاصدياً كما يلي:

* **من الكتاب** :–"فمن ذلك نكاح المحل؛ فإنه تحيل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى:ﭐ[2]؛ فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقاً، ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية"[3].

* **من السنة:** "وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»[4]؛ ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة، وقد حصل في المحلل، ولو كان قصد التحليل معتبراً في فساد هذا النكاح لبينه ρ، ولأن كونه حيلة لا يمنعه، وإلا؛ لزم ذلك في كل حيلة كالنطق بكلمة الكفر للإكراه، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق، فإذا ثبت هذا وكان موافقاً للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع"[5].

* **المعقول والاستقراء:** "وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة؛ فمصلحة هذا النكاح ظاهرة لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين، إذ كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح، ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد إلى البقاء المؤبد، لأن هذا هو التضييق الذي تأباه الشريعة، ولأجله شرع الطلاق، وهو كنكاح النصارى، وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين من غير قصد إلى الرغبة في بقاء عصمة المنكوحة، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له إلا قضاء الوطر زمان الإقامة بها، إلى غير ذلك"[6].

مستدامة إلى انقطاع الحياة فأرجعها إلى المواصلة الأولى التي هي أصل بينما الزواج الثاني وسيلة لتحقيق واستمرار الزواج الأول بعد تأديب الزوج الأول.

---

[1] -نفس المصدر، ص125.
[2] -البقرة: 230.
[3] -الشاطبي، الموافقات،ج3، ص125.
[4] - صحيح البخاري، رقم: 6084، ص1523.
- صحيح مسلم، رقم: 1433، ج2، ص1055-1056.
[5] -الشاطبي، المصدر السابق، ج3، ص125-126.
[6] -نفس المصدر، ج3،ص126.

* **الترجيح بالسنة النبوية:** أما إذا اعتبرنا الترجيح بالسنة النبوية التي يرى ابن تيمية أن الفريق الأول أتبع لها؛ فنجد أن السنة ورغم وجود أحاديث في المسألة فإن العلماء لم يجتمعوا على فهم واحد يزيل الاختلاف، وهذا ما يدل على أن القضية لها علاقة بأمارات وضعها الشارع لتنجذب إليها طباع المجتهدين تحقيقاً لمقصده من الاختلاف وهو مراعاة أحوال المكلفين؛ وكدليل على ذلك نورد ردود ابن حزم الظاهري على استدلالات الفريق الأول كما يلي:

* بالنسبة لاستدلال الفريق الأول بالأحاديث الشريفة الواردة في لعن المحلل والمحلل له فقد قال ابن حزم: "فالمحلل الملعون والمحلل له...إنما هما بلا شك من أحل حراماً لغيره بلا نص. ثم نظرنا هل يدخل في ذلك من تزوج وفي نيته أن يحلها لمطلقها ثلاثاً، أم لا يدخل فوجدنا كل من يتزوج مطلقة ثلاثاً فإنه بوطئه لها محل والمطلق محلل له نوى ذلك أو لم ينوه فبطل أن يكون داخلا في هذا الوعيد، لأنه حتى إن اشترط ذلك عليه قبل العقد فهو لغو من القول ولم ينعقد النكاح إلا صحيحاً بريأ من كل شرط، بل كما أمر الله عز وجل، وأما بنيته لذلك فقد قلنا فيها الآن ما كفى. والعجب أن المخالفين لنا يقولون فيمن تزوج امرأة وفي نيته أن لا يمسكها إلا شهراً ثم يطلقها، إلا أنه لم يذكر ذلك في عقد النكاح، فإنه نكاح صحيح لا داخلة فيه، وهو مخير إن شاء طلقها وإن شاء أمسكها، وأنه لو ذكر ذلك في نفس العقد لكان عقداً فاسدا مفسوخاً فأي فرق بين ما أجازوه وبين ما منعوا منه...وقد جاء في ذلك الخبر الثابت عنه ρ من قوله للتي طلقها رفاعة القرظي وتزوجها عبد الرحمان بن الزبير «أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة لا، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته»[1]...فلم يجعل ρ إرادتها الرجوع إلى الذي طلقها ثلاثاً مانعا من رجوعها إذا وطئها الثاني...وصح أن المحلل الملعون هو الذي يتزوجها ببيان أنه إنما يتزوجها ليحلها ثم يطلقها، ويعقدان النكاح على هذا"[2].

* أما بالنسبة لاحتجاج الفريق الأول بأن الصحابة عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس نهوا عن التحليل، لم يعرف عن أحد منهم الرخصة في ذلك فيقول ابن

---

[1] -سبق تخريج الحديث الشريف.

[2] -ابن حزم، المحلى، تحقيق: محمد منير الدمشقي، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1352هـ، ج 10 ، ص 183-184.

حزم: "أما احتجاج المالكيين بمن ذكرنا من الصحابة ψ فهو كله عليهم لا لهم: أما عمر فلم يأت عنه بيان من هو المحلل الملعون الذي يستحق الرجم فليسوا أولى به من غيرهم ثم قد خالفوا عمر في ذلك فلا يرون فيه الرجم. ثم قد أوردنا عن عمر إجازة طلاق المحلل فبطل تعلقهم به. وكذلك الرواية عن علي وابن مسعود ليس فيها "عنهما" أي المحلل هو الملعون...وأما عثمان وزيد فهم مخالفون لهما في تلك الفتيا بعينها في أن وطء السيد بملك اليمين يحللها للذي بتَّها، ومن الباطل أن يحتج بقولهم في موضع، ولا يحتج به في آخر...وأما ابن عمر فقد خالفوه في أنه زنى. وأما ابن عباس فليس عنه بيان أن النكاح فاسد. ولا أنها لا تحل به"[1].

ووجهة نظر الظاهرية ومن وافقهم تتلخص في أن هذا الاتفاق الذي يقصد من ورائه الزوجان والمرأة التحليل في حكم العدم سواءً قبل العقد أو أثناءه أو بعده؛ فإذا حدث اتفاق على أن الزواج بقصد التحليل فإن الشرع لا يعترف به؛ لأنه يمنع التحليل ولا ضمانة للزوج الأول أو الزوجة لا ديانة ولا قضاءً فالزواج إذا انعقد خالياً من شرط التحليل صحيح يفيد التأبيد؛ فعِلمُ الزوج الأول والزوجة بأن الزواج يفيد التأبيد شرعاً وأن الزوج الثاني لاشيء عليه لا من جهة القاضي ولا ديانة وأن ما اتفق عليه قبل العقد يصبح عند العقد مجرد لغو، فالعقد إذن يعدم تلك النوايا وكل ذلك أسباب لصحة هذا النكاح وأنه ليس تحليلاً، وربما أعجب الزوج الثاني بهذا الزواج وهذا من حقه، وكذلك الزوجة ربما غيرت رأيها وتمسكت بالزوج الثاني وهذا حقها أيضاً، أما إن طلق الزوج الثاني فله ذلك؛ لأنه لا يعلم ما في قلوب العباد إلا الله فقد كان للزوج الثاني فرصة عدم الوفاء بوعده؛ كما أن الزوجة عند العقد تعلم أن زواجها هذا يفيد في الشرع التأبيد وأن لزوجها الثاني إمكانية الاستمرار في الزواج رغماً عنها، لأن هذا الوعد غير مؤسس أصلاً ولا حساب على الزوج الثاني لا في الدنيا ولا في الآخرة، ثم إن هو قرر التطليق فقد يكون السبب التحليل كما قد يكون سبباً آخر والنوايا لا يعلمها إلا الله.
فانفلتت الأمور من يديه ولم يكن قصده التلاعب بالدين فيباح له التحليل مراعاة لحاله.
و الله أعلم.

---
[1] -ابن حزم المحلى، ج 10، ص 183.

المطلب الثامن
النظر المقاصدي في ميراث القاتل

ذكر الدريني في كتابه "المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي" قضية ميراث القاتل، واعتبر رأي المالكية أقرب من غيره للمقاصد، ومعلوم أن الأئمة الأربعة اختلفوا في موجب المنع الوارد في الحديث الشريف «لا يرث القاتل»[1]؛ فذهب الحنفية إلى أن الموجب للحرمان هو مباشرة القتل عمداً أو خطأً؛ لأن معنى القتل يعني ذلك، أما قتل الدفاع عن النفس أو تنفيذاً لقصاص فلا يدخل. وذهب المالكية إلى أن العمد هو أساس الجريمة، وعليه يدور الحكم الشرعي، في حين يرى الشافعية أن القتل مطلقاً: عمداً أو خطأً مباشرة أو تسبباً، يوجب الحرمان من الميراث[2].

يقول الدريني: "وحكمة التشريع واضحة، وهي أن الإرث نعمة، لأنه مال ينتقل إلى الوارث بمجرد وفاة المورث دون عوض، ولكن هذه النعمة لا تنال بالجريمة المتعمدة، بل الجريمة أجدر بالعقوبة، وهي منعه من تحقيق مقصده الذي استعجله...وأقرب الآراء إلى روح التشريع وحكمته هو رأي المالكية"[3].

ورغم ذلك فإن آخر المعطيات العلمية دلت أن هذا الرأي الذي رفضه البعض بحجة ظ وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[4].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في

---

1 -سنن الدارمي: تحقيق: فواز أحمد الزمرلي، خالد السبع العلمي، رقم: 3086، ج2، ص 479.

- سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، رقم: 2109، ج4، ص425.

-الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ، رقم: 8690، ج8، ص298.

2 -الدريني، الممناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 2013م، ص 75-76.

3 -نفس المرجع، 76.

4 -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[1]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

مستجدات العصر؛ فقد كشف الدكتور جمال الدين إبراهيم أستاذ علم التسمم بجامعة كاليفورنيا ومدير معامل أبحاث الحياة بالولايات المتحدة الأمريكية أن دراسة بحثية للجهاز المناعي للمرأة كشفت عن وجود خلايا مناعية متخصصة لها "ذاكرة وراثية" تتعرف على الأجسام التي تدخل جسم المرأة وتحافظ على صفاتها الوراثية..لافتاً إلى أن تلك الخلايا تعيش لمدة 120 يوماً في الجهاز التناسلي للمرأة...وكشف أن الدراسة أثبتت أيضاً أن تلك الخلايا المتخصصة تحتفظ بالمادة الوراثية للجسم الدخيل الأول لمدة 120 يوم وبالتالي إذا حدثت علاقة زواج قبل هذه الفترة ونتج عنها حدوث حمل فإن الجنين يحمل جزءًا من الصفات الوراثية للجسم الدخيل الأول والجسم الدخيل الثاني"[2]. وهذا ما

---

[1] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

[2] - http://islamtoday.net/albasheer/index.htm

يعني أن الفقهاء الذين قالوا بإمكانية نسبة الولد إلى أبوين -إذا أقر خبراء العصور السالفة (القافة) بذلك- على صواب رغم تقادم الزمن. والله أعلم.

المطلب الخامس
النظر المقاصدي في مسألة حكم الضيافة

على ما يعتقد أنه نظر "مقاصدي" توزن به آراء الأئمة المجتهدين في حين أن هذا مجرد نظر "مصلحي" يمثل أحد أجزاء النظر المقاصدي لا حصرا لها، يقول الباحث: "ومعنى هذا أن مالكاً أدار الحكم على مقصوده وحكمته، وهي سد حاجة المسافر والمهاجر، فإذا كان يجد لنفسه أماكن للإقامة والمبيت وغير ذلك من ضروراته، فقد سقط وجوب استضافته، ويبقى التفضل والإحسان. وإذا لم يجد ذلك وجب على أهل البلد استضافته، وهو واجب كفائي طبعاً. بينما الشافعي تمسك بظاهر الأمر، ولم يفرق بين حالة وحالة. واعتبر الضيافة واجبة في جميع الحالات."[1]

وهذا الكلام صحيح لو كانت درجات ومراتب الشريعة واحدة لكنها ثلاث درجات: إسلام وإيمان وإحسان، والمكلفون تبع لهذه الدرجات، وتبع أيضاً لأحوالهم المادية وظروفهم المعيشية، فمن قوي منهم في الدين(=تحمل الضيف احتساباً لله) والبدن(=المال وما يتفرع عنه من وسائل العيش والرفاهية) خوطب بالعزيمة، ومن ضعف منهم خوطب بالرخصة، وعليه فرأي الإمام مالك -حينما جعل الأمر للندب إذا تعلق الأمر بالحضر- يوافق الضعاف من الأمة في الدين والبدن رفعاً للحرج عنهم؛ أما رأي الشافعي -حينما أوجب الضيافة في جميع الأحوال في الحضر والبادية- إنما يوافق الأقوياء من الأمة في الدين والبدن(المؤهلات المالية واتساع المكان)، هذا بالنسبة للمضيف.

أما الضيف فهو أيضاً قوي وضعيف، فمن كان قوياً في الدين (=سماحة النفس والرأفة بالمسلمين أن يزعجهم أو يثقل عليهم) والبدن (=توفر الإمكانيات المادية) لم يوجب له الشرع شيئاً على مضيفه، اللهم إلا ما كان تفضلاً رفعاً للحرج والمشقة عنه، أما الضعيف في الدين والبدن فقد أوجب له الشرع الضيافة على مضيفه رفعاً للحرج والمشقة التي تلحقه، وعليه فرأي الإمام مالك يوافق الضعفاء من المضيفين والأقوياء من الضيوف

[1] - الريسوني: المرجع السابق، ص63.

في الدين والبدن، أما رأي الشافعي فيناسب الأقوياء من المضيفين والضعفاء من الضيوف في الدين والبدن. وهذا النظر المقاصدي يتوافق وما أراده الله من عباده من الترقي في درجات هذا السلم الذي يبدأ فيه المسلم بدرجة الإسلام ثم يرتقي إلى درجة الإيمان وأخيرا إلى درجة الإحسان، ولكل درجة تكاليف تناسبها شدة وتخفيفاً مصداقاً لقوله عز وجل ﴿ ﴾[1]. يدل على هذا الفهم اختلاف العلماء في فهم أحاديث الضيافة فقد جاءت تبدو متعارضة لعدم صراحتها قصدا من الشارع الحكيم، ولا يفسر هذا التعارض إلا إسقاطها على أحوال المكلفين المختلفة. والله أعلم.

المطلب السادس
النظر المقاصدي في بيع المعاطاة

برع فيه المذهب المالكي– ذكر بعض الأمثلة الفقهية مرجحاً كعادته مذهب الإمام مالك استناداً إلى ميزان النظر المقاصدي؛ في حين أن الأمر– كما قلنا سابقاً– ما هو إلا ترجيح بالنظر المصلحي الذي يمثل جزءا من النظر المقاصدي لا حصراً للمقا وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[2].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[3]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر،

---

[1] -التغابن: 16.

[2] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[3] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبـرة وليسـت المعرفـة كالتـذوق للشـيء ومعايشـته، أي أن هنـاك فـرق بـين النظريـة والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

صد، ومن هذه الأمثلة التي ذكرها بيع المعاطاة، وبعد أن عدد اختلاف المذاهب بين مجيز له بإطلاق وهو رأي المالكية[1] ومانع له لعدم توفر الإيجاب والقبول وهو مذهب الشافعية[2] والظاهرية[3]، ينقل الريسوني بعد ذلك ترجيح بعض المعاصرين متبنياً لترجيحه فيقول:"مذهب المالكية: وهو التصحيح مطلقاً، بحيث «ينعقد العقد بالفعل أو بالتعاطي، متى كان واضح الدلالة على الرضا، سواء تعارفه الناس أم لا. **وهذا الرأي أوسع من سابقه وأيسر على الناس.** فكل ما يدل على البيع، أو الإجارة أو الشركة أو الوكالة، وسائر العقود الأخرى –ما عدا الزواج– ينعقد به. لأن المعوّل عليه وجود ما يدل على إرادة المتعاقدين من إنشاء العقد وإبرامه والرضا به...»[4]، ثم ينقل تعليق هذا الباحث على رأي الشافعية: "والحق أن هذه نظرة سطحية.."[5].

غير أن هذا الرأي المالكي لا يتعارض مع رأي الشافعية في شيء ولا يمكن وصف رأي الشافعي بالسطحية فكلاهما يغطي مجالا خاصاً به؛ أي كلاهما يخص نوعا أو قسما من المكلفين بحسب أحوالهم ولا يمكن الترجيح إلا بناءً على ميزان النظر

---

[1] -محمد الخرشي، الخرشي على مختصر سيدي خليل، بولاق: المطبعة الأميرية الكبرى، 1317هـ، ج5، ص5-6.

[2] -انظر: شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، تحقيق: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1418هـ/1997م، ج2، ص7.

[3] -وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ط2، 1405هـ/1985م، ج4، ص101.

[4] - الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ط3، 1989 م ، ج4/100-101.

[5] -الزحيلي وهبة، نظرية الضرورة الشرعية ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1985م، ص70.

المقاصدي التي تشمل شطري النظر المقاصدي الظاهري والمصلحي، يقول الشعراني محللا ومعللا أسباب الاختلاف بين العلماء في هذه المسألة مع بيان توافق الاختلاف في النظر مع أحوال المكلفين:"ووجه الأول [=الشافعي] قوله ρ «إنما البيع عن تراض»[1]، والرضا خفي، فاعتبر ما يدل على ذلك من اللفظ لا سيما إن وقع تنازع بعد ذلك بين البائع والمشتري وترافعا إلى الحاكم فإنه لا يقدر على الحكم بشهادة الشهود؛ إلا إذا شهدوا بما سمعوه من اللفظ. ولا يكفي أن يقولا رأيناه يدفع إليه دنانير مثلاً، ثم دفع الآخر إليه حماراً مثلا. ووجه قول مالك ومن وافقه: أن القرينة تكفي في مثل ذلك، وهو قبول البائع الثمن وإعطاؤه المبيع للمشتري، ولو أنه لم يرض به لم يمكنه منه. **وهذا** [= رأي مالك]**خاص بالأكابر من أهل الدين الذين لا يدَّعون باطلاً، ويرون الحظ الأوفر لأخيهم** كما كان عليه السلف الصالح وأهل الصدق **في كل زمان**، وأما الأول [=رأي الشافعي] فهو خاص بأبناء الدنيا المؤثرين أنفسهم على إخوانهم، بل ربما ردَّ أحدهم شهادة من شهد عليه بحق وطعن في شهود خصمه. ومن ذلك قول بعضهم: إنه لا يشترط اللفظ في الأشياء الحقيرة كرغيف وحزمة بقل مع قول بعضهم: إنه يشترط؛ فالأول مخفف والثاني مشدد على وزان ما تقدم في الأمور الخطيرة وضابط الحقير والخطير: إن كل ما احتاج الناس في إلى الترافع إلى الحكام فهو خطير وكل ما لا يحتاجون فيه إلى ذلك فهو حقير"[2].

والمرء يل وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[3].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في

[1] - سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 2185، ج2، ص737.
- سنن البيهقي الكبرى، محمد عبد القادر عطا، رقم: 10858، ج6، ص17.
- صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، رقم: 4967، ج11، ص340.

[2] -الشعراني، الميزان الكبرى، ص 545.

[3] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[1]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

احظ أن المكلفين ليسوا على حال واحدة في درجة تدينهم، كما أن البضائع والسلع والأشياء والعقود ليست على درجة واحدة فمنها الحقير ومنها الخطير فكيف نسوي بين الجميع إذا اعتمدنا رأياً واحداً وحكمنا برجحانه على بقية الآراء الأخرى، وهذا هو حال من رجح المذهب المالكي الذي يرى تصحيح بيع المعاطاة مطلقاً.

فبالنظر إلى أحوال الناس ورغم فساد هذا الزمن الذي نعيشه فإن أهل الدين والصدق موجودين في كل عصر واشتراط اللفظ للدلالة على صحة البيع في معاملاتهم إزراء بمكانتهم ومقامهم الذي وضعهم الله فيه، فالأصل في معاملاتهم النصيحة للإخوان والإيثار على الأنفس، فلا يخشى النزاع في معاملاتهم وهذا بغض النظر عن قيمة السلعة أو طبيعة العقد[2]، وهذا ما يناسبه رأي الإمام مالك. أما عوام الناس من ضعاف الدين و

[1] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.
[2] -هذا الكلام لا يأخذ في الحسبان العقود التي قضت الدول بإلزامية تسجيلها فهذه حال أخرى تقتضي حكما آخر.

الذين لا يفرقون بين الحلال والحرام فالأصل في معاملاتهم التحايل وهم للنزاع أقرب من الوفاق فيكون اشتراط اللفظ أنسب لحالهم وأدفع للنزاع عند وقوعه وهذا ما يوافق رأي الشافعي وهذا بغض النظر عن قيمة السلعة أو طبيعة العقد.

وبالنظر إلى هذا العصر الذي فسدت فيه الذمم وأصبحت النزاعات بين الناس تطغى على المعاملات المالية فإن بيع المعاطاة لا يمكن تصحيحه في الأشياء الخطيرة وهذا ما عليه عرف الناس اليوم فلم يعد الناس يكتفون باللفظ والتوثيق العرفي فقط وإنما يلجأ الناس إلى تحرير العقود عن طريق موثق رسمي معترف به من الدولة وكل هذا دفعاً للنزاع وتسهيلاً لفضه عند وقوعه، وهذا خلافاً لعصور السلف الصالح وهذا ما يناسبه رأي الإمام الشافعي. وفي مقابل ذلك فإن البيوع الصغيرة والمعتادة بين الناس والتي لا تستحق التقاضي لا يمكن أن نأخذ فيها برأي الإمام الشافعي فهي لرأي الإمام مالك أقرب وأنسب لما فيها من رفع الحرج والمشقة.

وبعد هذا نجد أن كلا النظرين؛ المصلحي ويمثله المذهبين المالكي ومن وافقه والظاهري ويمثله الشافعي ومن وافقه محقق للمقاصد الشرعية. والله أعلم.

المطلب السابع
النظر المقاصدي في اعتبار القصود في العقود

الشرعية والاقتداء بهدي المصطفى ρ. يقول ابن تيمية: "وأما المناكح فلا ريب أن مذهب أهل المدينة في بطلان نكاح المحلل...أتبع للسنة ممن لم يبطل ذلك من أهل العراق، فإنه قد ثبت عن النبي ρ أنه لعن المحلل والمحلل له، وثبت عن أصحابه كعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس أنهم نهوا عن التحليل، لم يعرف عن أحد منهم الرخصة في ذلك"[1].

والمقام لا يتسع لعرض آراء الفريقين واستدلالاتهم والإحاطة بجميع صور المسألة، وإنما الغرض بيان أنها تنتمي إلى مسائل تحقيق المناط الخاص وأنها تخضع لقاعدة كل مجتهد مصيب؛ لذلك لا حاجة لعرض أدلة الفريق الأول الذي ذهب إلى بطلان نكاح التحليل فهي أظهر[2] ، ثم إن المبدأ العام أن كل مجتهد مصيب وأن بطلان نكاح المحلل

[1] -ابن تيمية: مجموع الفتاوى الفتاوى، ج20، ص 294- 295.
[2] -الشاطبي، الموافقات، ج3،ص127.

صحيح من باب مناسبته أحوال بعض المكلفين؛ وما يهم في هذا المقام إقامة الدليل من أقوال العلماء على ظنية المسألة وبالتالي إدراك أن ما تعلق به الفريق الأول من أدلة إنما هو في الحقيقة أمارات جاذبة لطبع المجتهد وليست أدلة في أنفسها، وهذا ما يجعلنا نعتقد أنها من مسائل تحقيق المناط الخاص.

* **الترجيح بالمقاصد:** إذا اعتبرنا الترجيح من جهة ميزان النظر المقاصدي كما أسسه الشاطبي؛ فالشاطبي نفسه -عندما ناقش هذه المسألة ضمن حديثه عن الحيل- عرض بعض الأدلة المقاصدية تخالف وجهة نظره المقاصدية ولم يبد أثناء عرضه لها أي إنكار أو اعتراض عليها مما يدل على أن المسألة ظنية والكل مصيب. يقول الشاطبي بعد أن قسم الحيل إلى ثلاثة أقسام؛ قسم متفق على جوازه وقسم متفق على بطلانه وقسم ثالث اختلف فيه وإليه تنتمي مسألتنا:"وأما الثالث فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه **لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه**؛ فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعاً فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة"[1].

والأدلة التي عرضها الشاطبي من وجهة نظر المخالف فسرها تفسيراً مقاصدياً كما يلي:

* **من الكتاب** :-"فمن ذلك نكاح المحلل؛ فإنه تحيل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى:ﱡ□□□□□□□□□□ﱠ[2]؛ فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقاً، ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية"[3].

* **من السنة:** "وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»[4]؛ ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة، وقد حصل في المحلل، ولو كان قصد

---

[1] -نفس المصدر، ص125.
[2] -البقرة: 230.
[3] -الشاطبي، الموافقات،ج3، ص125.
[4] - صحيح البخاري، رقم: 6084، ص1523.

التحليل معتبراً في فساد هذا النكاح لبينه ρ، ولأن كونه حيلة لا يمنعه، وإلا؛ لزم ذلك في كل حيلة كالنطق بكلمة الكفر للإكراه، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق، فإذا ثبت هذا وكان موافقاً للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع"[1].

* **المعقول والاستقراء :** "وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة؛ فمصلحة هذا النكاح ظاهرة لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين، إذ كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح، ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد إلى البقاء المؤبد، لأن هذا هو التضييق الذي تأباه الشريعة، ولأجله شرع الطلاق، وهو كنكاح النصارى، وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين من غير قصد إلى الرغبة في بقاء عصمة المنكوحة، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له إلا قضاء الوطر زمان الإقامة بها، إلى غير ذلك"[2].

مستدامة إلى انقطاع الحياة فأرجعها إلى المواصلة الأولى التي هي أصل بينما الزواج الثاني وسيلة لتحقيق واستمرار الزواج الأول بعد تأديب الزوج الأول.

* **الترجيح بالسنة النبوية:** أما إذا اعتبرنا الترجيح بالسنة النبوية التي يرى ابن تيمية أن الفريق الأول أتبع لها؛ فنجد أن السنة ورغم وجود أحاديث في المسألة فإن العلماء لم يجتمعوا على فهم واحد يزيل الاختلاف، وهذا ما يدل على أن القضية لها علاقة بأمارات وضعها الشارع لتنجذب إليها طباع المجتهدين تحقيقاً لمقصده من الاختلاف وهو مراعاة أحوال المكلفين؛ وكدليل على ذلك نورد ردود ابن حزم الظاهري على استدلالات الفريق الأول كما يلي:

* بالنسبة لاستدلال الفريق الأول بالأحاديث الشريفة الواردة في لعن المحلل والمحلل له فقد قال ابن حزم: "فالمحلل الملعون والمحلل له...إنما هما بلا شك من أحل حراماً لغيره بلا نص. ثم نظرنا هل يدخل في ذلك من تزوج وفي نيته أن يحلها لمطلقها ثلاثاً، أم لا يدخل فوجدنا كل من يتزوج مطلقة ثلاثاً فإنه بوطئه لها محل والمطلق محلل له نوى ذلك أو لم ينوه فبطل أن يكون داخلا في هذا الوعيد، لأنه حتى إن اشترط ذلك عليه قبل العقد فهو لغو من القول ولم ينعقد النكاح إلا صحيحاً بريأ من كل شرط، بل كما أمر الله عز

- صحيح مسلم، رقم: 1433، ج2، ص1055-1056.

[1] -الشاطبي، المصدر السابق، ج3، ص125-126.

[2] -نفس المصدر، ج3،ص126.

وجل، وأما بنيته لذلك فقد قلنا فيها الآن ما كفى. والعجب أن المخالفين لنا يقولون فيمن تزوج امرأة وفي نيته أن لا يمسكها إلا شهراً ثم يطلقها، إلا أنه لم يذكر ذلك في عقد النكاح، فإنه نكاح صحيح لا داخلة فيه، وهو مخير إن شاء طلقها وإن شاء أمسكها، وأنه لو ذكر ذلك في نفس العقد لكان عقداً فاسدا مفسوخاً فأي فرق بين ما أجازوه وبين ما منعوا منه...وقد جاء في ذلك الخبر الثابت عنه ρ من قوله للتي طلقها رفاعة القرظي وتزوجها عبد الرحمان بن الزبير «أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة لا، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته»[1]...فلم يجعل ρ إرادتها الرجوع إلى الذي طلقها ثلاثاً مانعا من رجوعها إذا وطئها الثاني...وصح أن المحلل الملعون هو الذي يتزوجها ببيان أنه إنما يتزوجها ليحلها ثم يطلقها، ويعقدان النكاح على هذا"[2].

* أما بالنسبة لاحتجاج الفريق الأول بأن الصحابة عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس نهوا عن التحليل، لم يعرف عن أحد منهم الرخصة في ذلك فيقول ابن حزم: "أما احتجاج المالكيين بمن ذكرنا من الصحابة ψ فهو كله عليهم لا لهم: أما عمر فلم يأت عنه بيان من هو المحلل الملعون الذي يستحق الرجم فليسوا أولى به من غيرهم ثم قد خالفوا عمر في ذلك فلا يرون فيه الرجم. ثم قد أوردنا عن عمر إجازة طلاق المحلل فبطل تعلقهم به. وكذلك الرواية عن علي وابن مسعود ليس فيها "عنهما" أي المحلل هو الملعون...وأما عثمان وزيد فهم مخالفون لهما في تلك الفتيا بعينها في أن وطء السيد بملك اليمين يحللها للذي بتَّها، ومن الباطل أن يحتج بقولهم في موضع، ولا يحتج به في آخر...وأما ابن عمر فقد خالفوه في أنه زنى. وأما ابن عباس فليس عنه بيان أن النكاح فاسد. ولا أنها لا تحل به"[3].

ووجهة نظر الظاهرية ومن وافقهم تتلخص في أن هذا الاتفاق الذي يقصد من ورائه الزوجان والمرأة التحليل في حكم العدم سواءً قبل العقد أو أثناءه أو بعده؛ فإذا حدث اتفاق على أن الزواج بقصد التحليل فإن الشرع لا يعترف به؛ لأنه يمنع التحليل ولا ضمانة للزوج الأول أو الزوجة لا ديانة ولا قضاءً فالزواج إذا انعقد خالياً من شرط

---

[1] -سبق تخريج الحديث الشريف.

[2] -ابن حزم، المحلى، تحقيق: محمد منير الدمشقي، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1352هـ، ج 10 ، ص 183-184.

[3] -ابن حزم المحلى، ج 10، ص 183.

التحليل صحيح يفيد التأبيد؛ فعِلمُ الزوج الأول والزوجة بأن الزواج يفيد التأبيد شرعاً وأن الزوج الثاني لاشيء عليه لا من جهة القاضي ولا ديانة وأن ما اتفق عليه قبل العقد يصبح عند العقد مجرد لغو، فالعقد إذن يعدم تلك النوايا وكل ذلك أسباب لصحة هذا النكاح وأنه ليس تحليلاً، وربما أعجب الزوج الثاني بهذا الزواج وهذا من حقه، وكذلك الزوجة ربما غيرت رأيها وتمسكت بالزوج الثاني وهذا حقها أيضاً، أما إن طلق الزوج الثاني فله ذلك؛ لأنه لا يعلم ما في قلوب العباد إلا الله فقد كان للزوج الثاني فرصة عدم الوفاء بوعده؛ كما أن الزوجة عند العقد تعلم أن زواجها هذا يفيد في الشرع التأبيد وأن لزوجها الثاني إمكانية الاستمرار في الزواج رغماً عنها، لأن هذا الوعد غير مؤسس أصلاً ولا حساب على الزوج الثاني لا في الدنيا ولا في الآخرة، ثم إن هو قرر التطليق فقد يكون السبب التحليل كما قد يكون سبباً آخر والنوايا لا يعلمها إلا الله.

فانفلتت الأمور من يديه ولم يكن قصده التلاعب بالدين فيباح له التحليل مراعاة لحاله.

و الله أعلم.

المطلب الثامن
النظر المقاصدي في ميراث القاتل

ذكر الدريني في كتابه "المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي" قضية ميراث القاتل، واعتبر رأي المالكية أقرب من غيره للمقاصد، ومعلوم أن الأئمة الأربعة اختلفوا في موجب المنع الوارد في الحديث الشريف «لا يرث القاتل»[1]؛ فذهب الحنفية إلى أن الموجب للحرمان هو مباشرة القتل عمداً أو خطأً؛ لأن معنى القتل يعني ذلك، أما قتل الدفاع عن النفس أو تنفيذاً لقصاص فلا يدخل. وذهب المالكية إلى أن العمد هو أساس الجريمة، وعليه يدور الحكم الشرعي، في حين يرى الشافعية أن القتل مطلقاً: عمداً أو خطأً مباشرة أو تسبباً، يوجب الحرمان من الميراث[2].

[1] -سنن الدارمي: تحقيق: فواز أحمد الزمرلي، خالد السبع العلمي، رقم: 3086، ج2، ص 479.
- سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، رقم: 2109، ج4، ص425.
-الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ، رقم: 8690، ج8، ص298.

[2] -الدريني، الممناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 2013م، ص 75-76.

يقول الدريني: "وحكمة التشريع واضحة، وهي أن الإرث نعمة، لأنه مال ينتقل إلى الوارث بمجرد وفاة المورث دون عوض، ولكن هذه النعمة لا تنال بالجريمة المتعمدة، بل الجريمة أجدر بالعقوبة، وهي منعه من تحقيق مقصده الذي استعجله...وأقرب الآراء إلى روح التشريع وحكمته هو رأي المالكية"[1].

ورغم ذلك فإن آخر المعطيات العلمية دلت أن هذا الرأي الذي رفضه البعض بحجة ظ وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[2].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[3]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في

---

[1] -نفس المرجع، 76.

[2] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[3] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

مستجدات العصر؛ فقد كشف الدكتور جمال الدين إبراهيم أستاذ علم التسمم بجامعة كاليفورنيا ومدير معامل أبحاث الحياة بالولايات المتحدة الأمريكية أن دراسة بحثية للجهاز المناعي للمرأة كشفت عن وجود خلايا مناعية متخصصة لها "ذاكرة وراثية" تتعرف على الأجسام التي تدخل جسم المرأة وتحافظ على صفاتها الوراثية..لافتاً إلى أن تلك الخلايا تعيش لمدة 120 يوماً في الجهاز التناسلي للمرأة...وكشف أن الدراسة أثبتت أيضاً أن تلك الخلايا المتخصصة تحتفظ بالمادة الوراثية للجسم الدخيل الأول لمدة 120 يوم وبالتالي إذا حدثت علاقة زواج قبل هذه الفترة ونتج عنها حدوث حمل فإن الجنين يحمل جزءًا من الصفات الوراثية للجسم الدخيل الأول والجسم الدخيل الثاني"[1]. وهذا ما يعني أن الفقهاء الذين قالوا بإمكانية نسبة الولد إلى أبوين –إذا أقر خبراء العصور السالفة (القافة) بذلك– على صواب رغم تقادم الزمن. والله أعلم.

المطلب الخامس
النظر المقاصدي في مسألة حكم الضيافة

على ما يعتقد أنه نظر "مقاصدي" توزن به آراء الأئمة المجتهدين في حين أن هذا مجرد نظر "مصلحي" يمثل أحد أجزاء النظر المقاصدي لا حصرا لها، يقول الباحث: "ومعنى هذا أن مالكاً أدار الحكم على مقصوده وحكمته، وهي سد حاجة المسافر والمهاجر، فإذا كان يجد لنفسه أماكن للإقامة والمبيت وغير ذلك من ضروراته، فقد سقط وجوب استضافته، ويبقى التفضل والإحسان. وإذا لم يجد ذلك وجب على أهل البلد استضافته، وهو واجب كفائي طبعاً. بينما الشافعي تمسك بظاهر الأمر، ولم يفرق بين حالة وحالة. واعتبر الضيافة واجبة في جميع الحالات."[2]

وهذا الكلام صحيح لو كانت درجات ومراتب الشريعة واحدة لكنها ثلاث درجات: إسلام وإيمان وإحسان، والمكلفون تبع لهذه الدرجات، وتبع أيضاً لأحوالهم المادية

[1] - http://islamtoday.net/albasheer/index.htm

[2] - الريسوني: المرجع السابق، ص63.

وظروفهم المعيشية، فمن قوي منهم في الدين(=تحمل الضيف احتساباً لله) والبدن(=المال وما يتفرع عنه من وسائل العيش والرفاهية) خوطب بالعزيمة، ومن ضعف منهم خوطب بالرخصة، وعليه فرأي الإمام مالك –حينما جعل الأمر للندب إذا تعلق الأمر بالحضر– يوافق الضعاف من الأمة في الدين والبدن رفعاً للحرج عنهم؛ أما رأي الشافعي –حينما أوجب الضيافة في جميع الأحوال في الحضر والبادية– إنما يوافق الأقوياء من الأمة في الدين والبدن(المؤهلات المالية واتساع المكان)، هذا بالنسبة للمضيف.

أما الضيف فهو أيضاً قوي وضعيف، فمن كان قوياً في الدين (=سماحة النفس والرأفة بالمسلمين أن يزعجهم أو يثقل عليهم) والبدن (=توفر الإمكانيات المادية) لم يوجب له الشرع شيئاً على مضيفه، اللهم إلا ما كان تفضلاً رفعاً للحرج والمشقة عنه، أما الضعيف في الدين والبدن فقد أوجب له الشرع الضيافة على مضيفه رفعاً للحرج والمشقة التي تلحقه، وعليه فرأي الإمام مالك يوافق الضعفاء من المضيفين والأقوياء من الضيوف في الدين والبدن، أما رأي الشافعي فيناسب الأقوياء من المضيفين والضعفاء من الضيوف في الدين والبدن. وهذا النظر المقاصدي يتوافق وما أراده الله من عباده من الترقي في درجات هذا السلم الذي يبدأ فيه المسلم بدرجة الإسلام ثم يرتقي إلى درجة الإيمان وأخيرا إلى درجة الإحسان، ولكل درجة تكاليف تناسبها شدة وتخفيفاً مصداقاً لقوله عز وجل ﴿ [1]. يدل على هذا الفهم اختلاف العلماء في فهم أحاديث الضيافة فقد جاءت تبدو متعارضة لعدم صراحتها قصدا من الشارع الحكيم، ولا يفسر هذا التعارض إلا إسقاطها على أحوال المكلفين المختلفة. والله أعلم.

المطلب السادس
النظر المقاصدي في بيع المعاطاة

برع فيه المذهب المالكي– ذكر بعض الأمثلة الفقهية مرجحاً كعادته مذهب الإمام مالك استناداً إلى ميزان النظر المقاصدي؛ في حين أن الأمر– كما قلنا سابقاً– ما هو إلا ترجيح بالنظر المصلحي الذي يمثل جزءا من النظر المقاصدي لا حصراً للمقا وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[2].

---

[1] -التغابن: 16.

[2] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[1]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

صد، ومن هذه الأمثلة التي ذكرها بيع المعاطاة، وبعد أن عدد اختلاف المذاهب بين مجيز له بإطلاق وهو رأي المالكية[2] ومانع له لعدم توفر الإيجاب والقبول وهو مذهب الشافعية[3] والظاهرية[1]، ينقل الريسوني بعد ذلك ترجيح بعض المعاصرين متبنياً لترجيحه

الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[1] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

[2] -محمد الخرشي، الخرشي على مختصر سيدي خليل، بولاق: المطبعة الأميرية الكبرى، 1317هـ، ج5، ص5-6.

[3] -انظر: شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، تحقيق: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1418هـ/1997م، ج2، ص7.

فيقول:"مذهب المالكية: وهو التصحيح مطلقاً، بحيث «ينعقد العقد بالفعل أو بالتعاطي، متى كان واضح الدلالة على الرضا، سواء تعارفه الناس أم لا. **وهذا الرأي أوسع من سابقه وأيسر على الناس.** فكل ما يدل على البيع، أو الإجارة أو الشركة أو الوكالة، وسائر العقود الأخرى –ما عدا الزواج– ينعقد به. لأن المعوّل عليه وجود ما يدل على إرادة المتعاقدين من إنشاء العقد وإبرامه والرضا به...»[2]، ثم ينقل تعليق هذا الباحث على رأي الشافعية: "والحق أن هذه نظرة سطحية.."[3].

غير أن هذا الرأي المالكي لا يتعارض مع رأي الشافعية في شيء ولا يمكن وصف رأي الشافعي بالسطحية فكلاهما يغطي مجالا خاصاً به؛ أي كلاهما يخص نوعا أو قسما من المكلفين بحسب أحوالهم ولا يمكن الترجيح إلا بناءً على ميزان النظر المقاصدي التي تشمل شطري النظر المقاصدي الظاهري والمصلحي، يقول الشعراني محللا ومعللا أسباب الاختلاف بين العلماء في هذه المسألة مع بيان توافق الاختلاف في النظر مع أحوال المكلفين:"ووجه الأول [=الشافعي] قوله ρ «إنما البيع عن تراض»[4]، والرضا خفي، فاعتبر ما يدل على ذلك من اللفظ لا سيما إن وقع تنازع بعد ذلك بين البائع والمشتري وترافعا إلى الحاكم فإنه لا يقدر على الحكم بشهادة الشهود؛ إلا إذا شهدوا بما سمعوه من اللفظ. ولا يكفي أن يقولا رأيناه يدفع إليه دنانير مثلاً، ثم دفع الآخر إليه حماراً مثلا. ووجه قول مالك ومن وافقه: أن القرينة تكفي في مثل ذلك، وهو قبول البائع الثمن وإعطاؤه المبيع للمشتري، ولو أنه لم يرض به لم يمكنه منه. **وهذا** [= رأي مالك]**خاص بالأكابر من أهل الدين الذين لا يدَّعون باطلاً، ويرون الحظ الأوفر لأخيهم** كما كان عليه السلف الصالح وأهل الصدق **في كل زمان**، وأما الأول [=رأي الشافعي] فهو خاص بأبناء الدنيا المؤثرين أنفسهم على إخوانهم، بل ربما ردَّ أحدهم شهادة من شهد عليه بحق وطعن في شهود خصمه. ومن ذلك قول بعضهم: إنه لا يشترط اللفظ في الأشياء الحقيرة كرغيف وحزمة بقل مع قول بعضهم: إنه يشترط؛ فالأول مخفف والثاني

---

[1] -وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ط2، 1405هـ/1985م، ج4، ص101.
[2] - الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ط3، 1989 م ، ج100/4-101.
[3] -الزحيلي وهبة، نظرية الضرورة الشرعية ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1985م، ص70.
[4] - سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 2185، ج2، ص737.
- سنن البيهقي الكبرى، محمد عبد القادر عطا، رقم: 10858، ج6، ص17.
- صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، رقم: 4967، ج11، ص340.

مشدد على وزان ما تقدم في الأمور الخطيرة وضابط الحقير والخطير: إن كل ما احتاج الناس في إلى الترافع إلى الحكام فهو خطير وكل ما لا يحتاجون فيه إلى ذلك فهو حقير"[1].

والمرء يل وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[2].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[3]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل

[1] -الشعراني، الميزان الكبرى، ص 545.

[2] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[3] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

علـى أن القضـية تتعلـق بـاختلاف أحـوال تخـص الـدين والجسـم (=النضـج العقلـي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

احظ أن المكلفين ليسوا على حال واحدة في درجة تدينهم، كما أن البضائع والسلع والأشياء والعقود ليست على درجة واحدة فمنها الحقير ومنها الخطير فكيف نسوي بين الجميع إذا اعتمدنا رأياً واحداً وحكمنا برجحانه على بقية الآراء الأخرى، وهذا هو حال من رجح المذهب المالكي الذي يرى تصحيح بيع المعاطاة مطلقاً.

فبالنظر إلـى أحوال النـاس ورغم فسـاد هذا الـزمن الـذي نعيشـه فـإن أهل الـدين والصدق موجودين في كل عصر واشتراط اللفظ للدلالة على صحة البيع في معاملاتهم إزراء بمكانتهم ومقامهم الذي وضعهم الله فيه، فالأصل في معاملاتهم النصيحة للإخوان والإيثار على الأنفس، فلا يخشى النزاع في معاملاتهم وهذا بغض النظر عن قيمة السلعة أو طبيعة العقد[1]، وهذا ما يناسبه رأي الإمام مالك. أما عوام الناس من ضعاف الدين و الذين لا يفرقون بين الحلال والحرام فالأصل في معاملاتهم التحايل وهم للنزاع أقرب من الوفاق فيكون اشتراط اللفظ أنسب لحالهم وأدفع للنزاع عند وقوعه وهذا ما يوافق رأي الشافعي وهذا بغض النظر عن قيمة السلعة أو طبيعة العقد.

وبالنظر إلـى هذا العصـر الـذي فسدت فيه الـذمم وأصبحت النزاعات بين النـاس تطغى على المعاملات المالية فإن بيع المعاطاة لا يمكن تصحيحه في الأشياء الخطيرة وهذا ما عليه عرف الناس اليوم فلم يعد الناس يكتفون باللفظ والتوثيق العرفي فقط وإنما يلجأ الناس إلى تحرير العقود عن طريق موثق رسمي معترف به من الدولة وكل هذا دفعاً للنزاع وتسهيلاً لفضه عند وقوعه، وهذا خلافاً لعصور السلف الصالح وهذا ما يناسبه رأي الإمام الشافعي. وفي مقابل ذلك فإن البيوع الصغيرة والمعتادة بين الناس والتي لا تستحق التقاضي لا يمكن أن نأخذ فيها برأي الإمام الشافعي فهي لرأي الإمام مالك أقرب وأنسب لما فيها من رفع الحرج والمشقة.

وبعد هذا نجد أن كـلا النظـرين؛ المصـلحي ويمثلـه المـذهبين المـالكي ومـن وافقـه والظاهري ويمثله الشافعي ومن وافقه محقق للمقاصد الشرعية. و الله أعلم.

---

[1] ـ هذا الكلام لا يأخذ في الحسبان العقود التي قضت الدول بإلزامية تسجيلها فهذه حال أخرى تقتضي حكما آخر.

المطلب السابع
النظر المقاصدي في اعتبار القصود في العقود

الشرعية والاقتداء بهدي المصطفى ρ. يقول ابن تيمية: "وأما المناكح فلا ريب أن مذهب أهل المدينة في بطلان نكاح المحلل...أتبع للسنة ممن لم يبطل ذلك من أهل العراق، فإنه قد ثبت عن النبي ρ أنه لعن المحلل والمحلل له، وثبت عن أصحابه كعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس أنهم نهوا عن التحليل، لم يعرف عن أحد منهم الرخصة في ذلك"[1].

والمقام لا يتسع لعرض آراء الفريقين واستدلالاتهم والإحاطة بجميع صور المسألة، وإنما الغرض بيان أنها تنتمي إلى مسائل تحقيق المناط الخاص وأنها تخضع لقاعدة كل مجتهد مصيب؛ لذلك لا حاجة لعرض أدلة الفريق الأول الذي ذهب إلى بطلان نكاح التحليل فهي أظهر[2] ، ثم إن المبدأ العام أن كل مجتهد مصيب وأن بطلان نكاح المحلل صحيح من باب مناسبته أحوال بعض المكلفين؛ وما يهم في هذا المقام إقامة الدليل من أقوال العلماء على ظنية المسألة وبالتالي إدراك أن ما تعلق به الفريق الأول من أدلة إنما هو في الحقيقة أمارات جاذبة لطبع المجتهد وليست أدلة في أنفسها، وهذا ما يجعلنا نعتقد أنها من مسائل تحقيق المناط الخاص.

* **الترجيح بالمقاصد:** إذا اعتبرنا الترجيح من جهة ميزان النظر المقاصدي كما أسسه الشاطبي؛ فالشاطبي نفسه –عندما ناقش هذه المسألة ضمن حديثه عن الحيل– عرض بعض الأدلة المقاصدية تخالف وجهة نظره المقاصدية ولم يبد أثناء عرضه لها أي إنكار أو اعتراض عليها مما يدل على أن المسألة ظنية والكل مصيب. يقول الشاطبي بعد أن قسم الحيل إلى ثلاثة أقسام؛ قسم متفق على جوازه وقسم متفق على بطلانه وقسم ثالث اختلف فيه وإليه تنتمي مسألتنا:"وأما الثالث فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه **لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه**؛ فصار

---

[1] -ابن تيمية: مجموع الفتاوى الفتاوى، ج20، ص 294- 295.
[2] -الشاطبي، الموافقات، ج3،ص127.

هـذا القسـم مـن هـذا الوجـه متنازعـاً فيـه، شـهادة مـن المتنـازعين بأنـه غيـر مخـالف للمصلحة"[1].

والأدلة التي عرضها الشاطبي من وجهة نظر المخالف فسرها تفسيراً مقاصدياً كما يلي:

* **من الكتاب** :-"فمن ذلك نكاح المحلل؛ فإنه تحيل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى:ﭽ[2]ﭼ؛ فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقاً، ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية"[3].

* **من السنة:** "وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»[4]؛ ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة، وقد حصل في المحلل، ولو كان قصد التحليل معتبراً في فساد هذا النكاح لبينه ρ، ولأن كونه حيلة لا يمنعه، وإلا؛ لزم ذلك في كل حيلة كالنطق بكلمة الكفر للإكراه، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق، فإذا ثبت هذا وكان موافقاً للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع"[5].

* **المعقول والاستقراء:** "وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة؛ فمصلحة هذا النكاح ظاهرة لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين، إذ كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح، ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد إلى البقاء المؤبد، لأن هذا هو التضييق الذي تأباه الشريعة، ولأجله شرع الطلاق، وهو كنكاح النصارى، وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين من غير قصد إلى الرغبة في بقاء عصمة المنكوحة، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له إلا قضاء الوطر زمان الإقامة بها، إلى غير ذلك"[6].

مستدامة إلى انقطاع الحياة فأرجعها إلى المواصلة الأولى التي هي أصل بينما الزواج الثاني وسيلة لتحقيق واستمرار الزواج الأول بعد تأديب الزوج الأول.

---

[1] -نفس المصدر، ص125.

[2] -البقرة: 230.

[3] -الشاطبي، الموافقات،ج3، ص125.

[4] - صحيح البخاري، رقم: 6084، ص1523.
- صحيح مسلم، رقم: 1433، ج2، ص1055-1056.

[5] -الشاطبي، المصدر السابق، ج3، ص125-126.

[6] -نفس المصدر، ج3،ص126.

* **الترجيح بالسنة النبوية:** أما إذا اعتبرنا الترجيح بالسنة النبوية التي يرى ابن تيمية أن الفريق الأول أتبع لها؛ فنجد أن السنة ورغم وجود أحاديث في المسألة فإن العلماء لم يجتمعوا على فهم واحد يزيل الاختلاف، وهذا ما يدل على أن القضية لها علاقة بأمارات وضعها الشارع لتنجذب إليها طباع المجتهدين تحقيقاً لمقصده من الاختلاف وهو مراعاة أحوال المكلفين؛ وكدليل على ذلك نورد ردود ابن حزم الظاهري على استدلالات الفريق الأول كما يلي:

* بالنسبة لاستدلال الفريق الأول بالأحاديث الشريفة الواردة في لعن المحلل والمحلل له فقد قال ابن حزم: "فالمحلل الملعون والمحلل له...إنما هما بلا شك من أحل حراماً لغيره بلا نص. ثم نظرنا هل يدخل في ذلك من تزوج وفي نيته أن يحلها لمطلقها ثلاثاً، أم لا يدخل فوجدنا كل من يتزوج مطلقة ثلاثاً فإنه بوطئه لها محل والمطلق محلل له نوى ذلك أو لم ينوه فبطل أن يكون داخلا في هذا الوعيد، لأنه حتى إن اشترط ذلك عليه قبل العقد فهو لغو من القول ولم ينعقد النكاح إلا صحيحاً برياً من كل شرط، بل كما أمر الله عز وجل، وأما بنيته لذلك فقد قلنا فيها الآن ما كفى. والعجب أن المخالفين لنا يقولون فيمن تزوج امرأة وفي نيته أن لا يمسكها إلا شهراً ثم يطلقها، إلا أنه لم يذكر ذلك في عقد النكاح، فإنه نكاح صحيح لا داخلة فيه، وهو مخير إن شاء طلقها وإن شاء أمسكها، وأنه لو ذكر ذلك في نفس العقد لكان عقداً فاسدا مفسوخاً فأي فرق بين ما أجازوه وبين ما منعوا منه...وقد جاء في ذلك الخبر الثابت عنه ρ من قوله للتي طلقها رفاعة القرظي وتزوجها عبد الرحمان بن الزبير «أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة لا، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته»[1]...فلم يجعل ρ إرادتها الرجوع إلى الذي طلقها ثلاثاً مانعا من رجوعها إذا وطئها الثاني...وصح أن المحلل الملعون هو الذي يتزوجها ببيان أنه إنما يتزوجها ليحلها ثم يطلقها، ويعقدان النكاح على هذا"[2].

* أما بالنسبة لاحتجاج الفريق الأول بأن الصحابة عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس نهوا عن التحليل، لم يعرف عن أحد منهم الرخصة في ذلك فيقول ابن

---

[1] -سبق تخريج الحديث الشريف.

[2] -ابن حزم، المحلى، تحقيق: محمد منير الدمشقي، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1352هـ، ج 10 ، ص 183-184.

حزم: "أما احتجاج المالكيين بمن ذكرنا من الصحابة ψ فهو كله عليهم لا لهم: أما عمر فلم يأت عنه بيان من هو المحلل الملعون الذي يستحق الرجم فليسوا أولى به من غيرهم ثم قد خالفوا عمر في ذلك فلا يرون فيه الرجم. ثم قد أوردنا عن عمر إجازة طلاق المحلل فبطل تعلقهم به. وكذلك الرواية عن علي وابن مسعود ليس فيها "عنهما" أي المحلل هو الملعون...وأما عثمان وزيد فهم مخالفون لهما في تلك الفتيا بعينها في أن وطء السيد بملك اليمين يحللها للذي بتَّها، ومن الباطل أن يحتج بقولهم في موضع، ولا يحتج به في آخر...وأما ابن عمر فقد خالفوه في أنه زنى. وأما ابن عباس فليس عنه بيان أن النكاح فاسد. ولا أنها لا تحل به"[1].

ووجهة نظر الظاهرية ومن وافقهم تتلخص في أن هذا الاتفاق الذي يقصد من ورائه الزوجان والمرأة التحليل في حكم العدم سواءً قبل العقد أو أثناءه أو بعده؛ فإذا حدث اتفاق على أن الزواج بقصد التحليل فإن الشرع لا يعترف به؛ لأنه يمنع التحليل ولا ضمانة للزوج الأول أو الزوجة لا ديانة ولا قضاءً فالزواج إذا انعقد خالياً من شرط التحليل صحيح يفيد التأبيد؛ فعِلمُ الزوج الأول والزوجة بأن الزواج يفيد التأبيد شرعاً وأن الزوج الثاني لاشيء عليه لا من جهة القاضي ولا ديانة وأن ما اتفق عليه قبل العقد يصبح عند العقد مجرد لغو، فالعقد إذن يعدم تلك النوايا وكل ذلك أسباب لصحة هذا النكاح وأنه ليس تحليلاً، وربما أعجب الزوج الثاني بهذا الزواج وهذا من حقه، وكذلك الزوجة ربما غيرت رأيها وتمسكت بالزوج الثاني وهذا حقها أيضاً، أما إن طلق الزوج الثاني فله ذلك؛ لأنه لا يعلم ما في قلوب العباد إلا الله فقد كان للزوج الثاني فرصة عدم الوفاء بوعده؛ كما أن الزوجة عند العقد تعلم أن زواجها هذا يفيد في الشرع التأبيد وأن لزوجها الثاني إمكانية الاستمرار في الزواج رغماً عنها، لأن هذا الوعد غير مؤسس أصلاً ولا حساب على الزوج الثاني لا في الدنيا ولا في الآخرة، ثم إن هو قرر التطليق فقد يكون السبب التحليل كما قد يكون سبباً آخر والنوايا لا يعلمها إلا الله.
فانفلتت الأمور من يديه ولم يكن قصده التلاعب بالدين فيباح له التحليل مراعاة لحاله.
و الله أعلم.

---

[1] -ابن حزم المحلى، ج 10، ص 183.

المطلب الثامن
النظر المقاصدي في ميراث القاتل

ذكر الدريني في كتابه "المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي" قضية ميراث القاتل، واعتبر رأي المالكية أقرب من غيره للمقاصد، ومعلوم أن الأئمة الأربعة اختلفوا في موجب المنع الوارد في الحديث الشريف «لا يرث القاتل»[1]؛ فذهب الحنفية إلى أن الموجب للحرمان هو مباشرة القتل عمداً أو خطأً؛ لأن معنى القتل يعني ذلك، أما قتل الدفاع عن النفس أو تنفيذاً لقصاص فلا يدخل. وذهب المالكية إلى أن العمد هو أساس الجريمة، وعليه يدور الحكم الشرعي، في حين يرى الشافعية أن القتل مطلقاً: عمداً أو خطأً مباشرة أو تسبباً، يوجب الحرمان من الميراث[2].

يقول الدريني: "وحكمة التشريع واضحة، وهي أن الإرث نعمة، لأنه مال ينتقل إلى الوارث بمجرد وفاة المورث دون عوض، ولكن هذه النعمة لا تنال بالجريمة المتعمدة، بل الجريمة أجدر بالعقوبة، وهي منعه من تحقيق مقصده الذي استعجله...وأقرب الآراء إلى روح التشريع وحكمته هو رأي المالكية"[3].

وهذا النظر الذي مارسه الدريني عند الترجيح بين آراء الأئمة المجتهدين هو في الحقيقة نظر مصلحي وهو جزء من النظر المقاصدي لا حصراً له، وبذلك فهو لا يعدو أن يكون طبع مجتهد وافق طبع الإمام مالك رحمه الله، وخالف طباع بقية الأئمة المجتهدين؛ يدل على ذلك ما ذكره ابن رشد في "بداية المجتهد "، وقد كان واضحاً تمام الوضوح حينما فرق بين النظر المصلحي المختلف في حجيته بين الأئمة والنظر المقاصدي المجمع عليه من حيث اللفظ والمختلف فيه من حيث المعنى[4]، لذلك لم يخلط بين المصطلحين وهذا ربما بسبب طبعه الاجتهادي الذي يتسع لجميع الآراء رغم مالكيته، الأمر الذي

---

[1] -سنن الدارمي: تحقيق: فواز أحمد الزمرلي، خالد السبع العلمي، رقم: 3086، ج2، ص 479.
- سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، رقم: 2109، ج4، ص425.
-الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ، رقم: 8690، ج8، ص298.
[2] -الدريني، الممناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 2013م، ص 75-76.
[3] -نفس المرجع، 76.
[4] -المقصود بذلك أن الجميع يتفق أن المطلوب في الاجتهاد هو تقصي مقاصد الشارع من العباد فهذا المصطلح مقبول عند الجميع بما فيهم الظاهرية؛ لكنهم اختلفوا في مسالك الكشف عن هذه المقاصد.

نفتقده عند بعض الباحثين المتصدرين للفقه المقارن قدامى أو معاصرين، يقول ابن رشد: "وسبب الخلاف معارضة أصل الشرع في هذا المعنى للنظر المصلحي، وذلك أن النظر المصلحي يقتضي أن لا يرث [القاتل] لئلا يتذرع الناس من المواريث إلى القتل. واتباع الظاهر والتعبد يوجب أن لا يُلتفتَ إلى ذلك، **فإنه لو كان ذلك مما قُصِد لالتفت إليه الشارع** ﭧﭨﭩ□□□□ ً[1] كما يقول الظاهرية"[2].

وأنت تلاحظ أن هذه المسألة بين نظرين؛ نظر مصلحي يمثله المالكية ونظر ظاهري يمثله الجمهور من الشافعية والحنابلة والظاهرية[3]، وكلاهما ينتمي إلى النظر المقاصدي باعتبار أن كل نظر يوافق أحوال بعض المكلفين استناداً إلى أصل كل مجتهد مصيب وإلى دليل اختلاف أحوال المكلفين الذي سبق الاستدلال عليه.

ومعنى هذا الكلام أن التشديد الذي يحمله النظر الظاهري للجمهور[4] يوافق أحوال بعض المكلفين الذين تقتضي أحوالهم الزجر، في حين أن التفصيل الوارد في الن ورغم ذلك فإن آخر المعطيات العلمية دلت أن هذا الرأي الذي رفضه البعض بحجة ظ وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[5].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا

---

1 - مريم: 64.

2 -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 688.

3 -نسبة الحنفية والشافعية إلى النظر الظاهري ليست بإطلاق؛ لأنه رغم عدم تفريق الحنابلة والأحناف بين العمد والخطأ الذي يدل عليه ظاهر الحديث الشريف؛ فإنهم خصصوا هذا العموم؛ فالأحناف اعتبروا موجب الحرمان مباشرة القتل دون التسبب، أما الحنابلة فاستثنوا أيضاً بعض الصور كمن قتل مورثه قصاصاً وهذا ما لا نجده عند الشافعية الذين جعلوا مجرد القتل موجباً للحرمان.

4 -الأحناف اعتبروا أن الموجب للحرمان هو مباشرة القتل سواء أ كان القتل عمداً أم خطأً؛ لأن معنى القتل يعني ذلك، أما قتل الدفاع عن النفس أو تنفيذاً لقصاص فلا يدخل، وهذا ما يمثل نظراً ظاهرياً عندما لم يفرقوا بين العمد والخطأ، ويمثل نظراً مصلحياً عندما اعتبروا المباشرة وهذا النظر المصلحي يوازي النظر المصلحي للمالكية الذين لم يفرقوا في القتل الخطأ بين المباشرة أو غيرها واكتفوا في الحرمان بالدية دون مال الهالك.

5 -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

يجبر الثيب البالغ"[1]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

مستجدات العصر؛ فقد كشف الدكتور جمال الدين إبراهيم أستاذ علم التسمم بجامعة كاليفورنيا ومدير معامل أبحاث الحياة بالولايات المتحدة الأمريكية أن دراسة بحثية للجهاز المناعي للمرأة كشفت عن وجود خلايا مناعية متخصصة لها "ذاكرة وراثية" تتعرف على الأجسام التي تدخل جسم المرأة وتحافظ على صفاتها الوراثية..لافتاً إلى أن تلك الخلايا تعيش لمدة 120 يوماً في الجهاز التناسلي للمرأة...وكشف أن الدراسة أثبتت أيضاً أن تلك الخلايا المتخصصة تحتفظ بالمادة الوراثية للجسم الدخيل الأول لمدة 120 يوم وبالتالي إذا حدثت علاقة زواج قبل هذه الفترة ونتج عنها حدوث حمل فإن الجنين يحمل جزءًا من الصفات الوراثية للجسم الدخيل الأول والجسم الدخيل الثاني"[2]. وهذا ما يعني أن الفقهاء الذين قالوا بإمكانية نسبة الولد إلى أبوين –إذا أقر خبراء العصور السالفة (القافة) بذلك– على صواب رغم تقادم الزمن. والله أعلم.

---

[1] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

[2] -http://islamtoday.net/albasheer/index.htm

المطلب الخامس
النظر المقاصدي في مسألة حكم الضيافة

على ما يعتقد أنه نظر "مقاصدي" توزن به آراء الأئمة المجتهدين في حين أن هذا مجرد نظر "مصلحي" يمثل أحد أجزاء النظر المقاصدي لا حصرا لها، يقول الباحث: "ومعنى هذا أن مالكاً أدار الحكم على مقصوده وحكمته، وهي سد حاجة المسافر والمهاجر، فإذا كان يجد لنفسه أماكن للإقامة والمبيت وغير ذلك من ضروراته، فقد سقط وجوب استضافته، ويبقى التفضل والإحسان. وإذا لم يجد ذلك وجب على أهل البلد استضافته، وهو واجب كفائي طبعاً. بينما الشافعي تمسك بظاهر الأمر، ولم يفرق بين حالة وحالة. واعتبر الضيافة واجبة في جميع الحالات."[1]

وهذا الكلام صحيح لو كانت درجات ومراتب الشريعة واحدة لكنها ثلاث درجات: إسلام وإيمان وإحسان، والمكلفون تبع لهذه الدرجات، وتبع أيضاً لأحوالهم المادية وظروفهم المعيشية، فمن قوي منهم في الدين(=تحمل الضيف احتساباً لله) والبدن(=المال وما يتفرع عنه من وسائل العيش والرفاهية) خوطب بالعزيمة، ومن ضعف منهم خوطب بالرخصة، وعليه فرأي الإمام مالك –حينما جعل الأمر للندب إذا تعلق الأمر بالحضر– يوافق الضعاف من الأمة في الدين والبدن رفعاً للحرج عنهم؛ أما رأي الشافعي –حينما أوجب الضيافة في جميع الأحوال في الحضر والبادية– إنما يوافق الأقوياء من الأمة في الدين والبدن(المؤهلات المالية واتساع المكان)، هذا بالنسبة للمضيف.

أما الضيف فهو أيضاً قوي وضعيف، فمن كان قوياً في الدين (=سماحة النفس والرأفة بالمسلمين أن يزعجهم أو يثقل عليهم) والبدن (=توفر الإمكانيات المادية) لم يوجب له الشرع شيئاً على مضيفه، اللهم إلا ما كان تفضلاً رفعاً للحرج والمشقة عنه، أما الضعيف في الدين والبدن فقد أوجب له الشرع الضيافة على مضيفه رفعاً للحرج والمشقة التي تلحقه، وعليه فرأي الإمام مالك يوافق الضعفاء من المضيفين والأقوياء من الضيوف في الدين والبدن، أما رأي الشافعي فيناسب الأقوياء من المضيفين والضعفاء من الضيوف في الدين والبدن. وهذا النظر المقاصدي يتوافق وما أراده الله من عباده من الترقي في

[1] - الريسوني: المرجع السابق، ص63.

درجات هذا السلم الذي يبدأ فيه المسلم بدرجة الإسلام ثم يرتقي إلى درجة الإيمان وأخيرا إلى درجة الإحسان، ولكل درجة تكاليف تناسبها شدة وتخفيفاً مصداقاً لقوله عز وجل ٱ

[1]. يدل على هذا الفهم اختلاف العلماء في فهم أحاديث الضيافة فقد جاءت تبدو متعارضة لعدم صراحتها قصدا من الشارع الحكيم، ولا يفسر هذا التعارض إلا إسقاطها على أحوال المكلفين المختلفة. والله أعلم.

المطلب السادس

النظر المقاصدي في بيع المعاطاة

برع فيه المذهب المالكي- ذكر بعض الأمثلة الفقهية مرجحاً كعادته مذهب الإمام مالك استناداً إلى ميزان النظر المقاصدي؛ في حين أن الأمر- كما قلنا سابقاً- ما هو إلا ترجيح بالنظر المصلحي الذي يمثل جزءا من النظر المقاصدي لا حصراً للمقا وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[2].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[3]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية

---

1 -التغابن: 16.

2 -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

3 -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

صد، ومن هذه الأمثلة التي ذكرها بيع المعاطاة، وبعد أن عدد اختلاف المذاهب بين مجيز له بإطلاق وهو رأي المالكية[1] ومانع له لعدم توفر الإيجاب والقبول وهو مذهب الشافعية[2] والظاهرية[3]، ينقل الريسوني بعد ذلك ترجيح بعض المعاصرين متبنياً لترجيحه فيقول:"مذهب المالكية: وهو التصحيح مطلقاً، بحيث «ينعقد العقد بالفعل أو بالتعاطي، متى كان واضح الدلالة على الرضا، سواء تعارفه الناس أم لا. **وهذا الرأي أوسع من سابقه وأيسر على الناس.** فكل ما يدل على البيع، أو الإجارة أو الشركة أو الوكالة، وسائر العقود الأخرى –ما عدا الزواج– ينعقد به. لأن المعوّل عليه وجود ما يدل على إرادة المتعاقدين من إنشاء العقد وإبرامه والرضا به...»[4]، ثم ينقل تعليق هذا الباحث على رأي الشافعية: "والحق أن هذه نظرة سطحية.."[5].

غير أن هذا الرأي المالكي لا يتعارض مع رأي الشافعية في شيء ولا يمكن وصف رأي الشافعي بالسطحية فكلاهما يغطي مجالا خاصاً به؛ أي كلاهما يخص نوعا أو قسما من المكلفين بحسب أحوالهم ولا يمكن الترجيح إلا بناءً على ميزان النظر المقاصدي التي تشمل شطري النظر المقاصدي الظاهري والمصلحي، يقول الشعراني محللا ومعللا أسباب الاختلاف بين العلماء في هذه المسألة مع بيان توافق الاختلاف في

---

[1] -محمد الخرشي، الخرشي على مختصر سيدي خليل، بولاق: المطبعة الأميرية الكبرى، 1317هـ، ج5، ص5-6.
[2] -انظر: شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، تحقيق: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1418هـ/1997م، ج2، ص7.
[3] -وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ط2، 1405هـ/1985م، ج4، ص101.
[4] - الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ط3، 1989 م ، ج4/100-101.
[5] -الزحيلي وهبة، نظرية الضرورة الشرعية ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1985م، ص70.

النظر مع أحوال المكلفين:"ووجه الأول [=الشافعي] قوله ρ «إنما البيع عن تراض»[1]، والرضا خفي، فاعتبر ما يدل على ذلك من اللفظ لا سيما إن وقع تنازع بعد ذلك بين البائع والمشتري وترافعا إلى الحاكم فإنه لا يقدر على الحكم بشهادة الشهود؛ إلا إذا شهدوا بما سمعوه من اللفظ. ولا يكفي أن يقولا رأيناه يدفع إليه دنانير مثلاً، ثم دفع الآخر إليه حماراً مثلا. ووجه قول مالك ومن وافقه: أن القرينة تكفي في مثل ذلك، وهو قبول البائع الثمن وإعطاؤه المبيع للمشتري، ولو أنه لم يرض به لم يمكنه منه. **وهذا** [= رأي مالك]**خاص بالأكابر من أهل الدين الذين لا يدَّعون باطلاً، ويرون الحظ الأوفر لأخيهم** كما كان عليه السلف الصالح وأهل الصدق **في كل زمان**، وأما الأول [=رأي الشافعي] فهو خاص بأبناء الدنيا المؤثرين أنفسهم على إخوانهم، بل ربما ردَّ أحدهم شهادة من شهد عليه بحق وطعن في شهود خصمه. ومن ذلك قول بعضهم: إنه لا يشترط اللفظ في الأشياء الحقيرة كرغيف وحزمة بقل مع قول بعضهم: إنه يشترط؛ فالأول مخفف والثاني مشدد على وزان ما تقدم في الأمور الخطيرة وضابط الحقير والخطير: إن كل ما احتاج الناس في إلى الترافع إلى الحكام فهو خطير وكل ما لا يحتاجون فيه إلى ذلك فهو حقير"[2].

والمرء يل وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[3].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا

[1] - سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 2185، ج2، ص737.
- سنن البيهقي الكبرى، محمد عبد القادر عطا، رقم: 10858، ج6، ص17.
- صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، رقم: 4967، ج11، ص340.

[2] -الشعراني، الميزان الكبرى، ص 545.

[3] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

يجبر الثيب البالغ"[1]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

احظ أن المكلفين ليسوا على حال واحدة في درجة تدينهم، كما أن البضائع والسلع والأشياء والعقود ليست على درجة واحدة فمنها الحقير ومنها الخطير فكيف نسوي بين الجميع إذا اعتمدنا رأياً واحداً وحكمنا برجحانه على بقية الآراء الأخرى، وهذا هو حال من رجح المذهب المالكي الذي يرى تصحيح بيع المعاطاة مطلقاً.

فبالنظر إلى أحوال الناس ورغم فساد هذا الزمن الذي نعيشه فإن أهل الدين والصدق موجودين في كل عصر واشتراط اللفظ للدلالة على صحة البيع في معاملاتهم إزراء بمكانتهم ومقامهم الذي وضعهم الله فيه، فالأصل في معاملاتهم النصيحة للإخوان والإيثار على الأنفس، فلا يخشى النزاع في معاملاتهم وهذا بغض النظر عن قيمة السلعة أو طبيعة العقد[2]، وهذا ما يناسبه رأي الإمام مالك. أما عوام الناس من ضعاف الدين و الذين لا يفرقون بين الحلال والحرام فالأصل في معاملاتهم التحايل وهم للنزاع أقرب من

[1] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.
[2] -هذا الكلام لا يأخذ في الحسبان العقود التي قضت الدول بإلزامية تسجيلها فهذه حال أخرى تقتضي حكما آخر.

الوفاق فيكون اشتراط اللفظ أنسب لحالهم وأدفع للنزاع عند وقوعه وهذا ما يوافق رأي الشافعي وهذا بغض النظر عن قيمة السلعة أو طبيعة العقد.

وبالنظر إلى هذا العصر الذي فسدت فيه الذمم وأصبحت النزاعات بين الناس تطغى على المعاملات المالية فإن بيع المعاطاة لا يمكن تصحيحه في الأشياء الخطيرة وهذا ما عليه عرف الناس اليوم فلم يعد الناس يكتفون باللفظ والتوثيق العرفي فقط وإنما يلجأ الناس إلى تحرير العقود عن طريق موثق رسمي معترف به من الدولة وكل هذا دفعاً للنزاع وتسهيلاً لفضه عند وقوعه، وهذا خلافاً لعصور السلف الصالح وهذا ما يناسبه رأي الإمام الشافعي. وفي مقابل ذلك فإن البيوع الصغيرة والمعتادة بين الناس والتي لا تستحق التقاضي لا يمكن أن نأخذ فيها برأي الإمام الشافعي فهي لرأي الإمام مالك أقرب وأنسب لما فيها من رفع الحرج والمشقة.

وبعد هذا نجد أن كلا النظرين؛ المصلحي ويمثله المذهبين المالكي ومن وافقه والظاهري ويمثله الشافعي ومن وافقه محقق للمقاصد الشرعية. والله أعلم.

المطلب السابع
النظر المقاصدي في اعتبار القصود في العقود

الشرعية والاقتداء بهدي المصطفى ρ. يقول ابن تيمية: "وأما المناكح فلا ريب أن مذهب أهل المدينة في بطلان نكاح المحلل...أتبع للسنة ممن لم يبطل ذلك من أهل العراق، فإنه قد ثبت عن النبي ρ أنه لعن المحلل والمحلل له، وثبت عن أصحابه كعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس أنهم نهوا عن التحليل، لم يعرف عن أحد منهم الرخصة في ذلك"[1].

والمقام لا يتسع لعرض آراء الفريقين واستدلالاتهم والإحاطة بجميع صور المسألة، وإنما الغرض بيان أنها تنتمي إلى مسائل تحقيق المناط الخاص وأنها تخضع لقاعدة كل مجتهد مصيب؛ لذلك لا حاجة لعرض أدلة الفريق الأول الذي ذهب إلى بطلان نكاح التحليل فهي أظهر[2] ، ثم إن المبدأ العام أن كل مجتهد مصيب وأن بطلان نكاح المحلل صحيح من باب مناسبته أحوال بعض المكلفين؛ وما يهم في هذا المقام إقامة الدليل من

---

[1] -ابن تيمية: مجموع الفتاوى الفتاوى، ج20، ص 294- 295.

[2] -الشاطبي، الموافقات، ج3،ص127.

أقوال العلماء على ظنية المسألة وبالتالي إدراك أن ما تعلق به الفريق الأول من أدلة إنما هو في الحقيقة أمارات جاذبة لطبع المجتهد وليست أدلة في أنفسها، وهذا ما يجعلنا نعتقد أنها من مسائل تحقيق المناط الخاص.

* **الترجيح بالمقاصد:** إذا اعتبرنا الترجيح من جهة ميزان النظر المقاصدي كما أسسه الشاطبي؛ فالشاطبي نفسه –عندما ناقش هذه المسألة ضمن حديثه عن الحيل– عرض بعض الأدلة المقاصدية تخالف وجهة نظره المقاصدية ولم يبد أثناء عرضه لها أي إنكار أو اعتراض عليها مما يدل على أن المسألة ظنية والكل مصيب. يقول الشاطبي بعد أن قسم الحيل إلى ثلاثة أقسام؛ قسم متفق على جوازه وقسم متفق على بطلانه وقسم ثالث اختلف فيه وإليه تنتمي مسألتنا:"وأما الثالث فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظار النظار من جهة أنه **لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول أو الثاني، ولا تبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه**؛ فصار هذا القسم من هذا الوجه متنازعاً فيه، شهادة من المتنازعين بأنه غير مخالف للمصلحة"[1].

والأدلة التي عرضها الشاطبي من وجهة نظر المخالف فسرها تفسيراً مقاصدياً كما يلي:

* **من الكتاب** :–"فمن ذلك نكاح المحلل؛ فإنه تحيل إلى رجوع الزوجة إلى مطلقها الأول، بحيلة توافق في الظاهر قول الله تبارك وتعالى:ﱡ[illegible]ﱠ[2]؛ فكان رجوعها إلى الأول بعد تطليق الثاني موافقاً، ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية"[3].

* **من السنة:** "وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»[4]؛ ظاهر أن المقصود في النكاح الثاني ذوق العسيلة، وقد حصل في المحلل، ولو كان قصد

[1] -نفس المصدر، ص125.
[2] -البقرة: 230.
[3] -الشاطبي، الموافقات،ج3، ص125.
[4] - صحيح البخاري، رقم: 6084، ص1523.
- صحيح مسلم، رقم: 1433، ج2، ص1055-1056.

التحليل معتبراً في فساد هذا النكاح لبينه ρ، ولأن كونه حيلة لا يمنعه، وإلا؛ لزم ذلك في كل حيلة كالنطق بكلمة الكفر للإكراه، وسائر ما يدخل تحت القسم الجائز باتفاق، فإذا ثبت هذا وكان موافقاً للمنقول دل على صحة موافقته لقصد الشارع"[1].

* **المعقول والاستقراء :** "وكذلك إذا اعتبرت جهة المصلحة؛ فمصلحة هذا النكاح ظاهرة لأنه قد قصد فيه الإصلاح بين الزوجين، إذ كان تسبباً في التآلف بينهما على وجه صحيح، ولأن النكاح لا يلزم فيه القصد إلى البقاء المؤبد، لأن هذا هو التضييق الذي تأباه الشريعة، ولأجله شرع الطلاق، وهو كنكاح النصارى، وقد أجاز العلماء النكاح بقصد حل اليمين من غير قصد إلى الرغبة في بقاء عصمة المنكوحة، وأجازوا نكاح المسافر في بلدة لا قصد له إلا قضاء الوطر زمان الإقامة بها، إلى غير ذلك"[2].

مستدامة إلى انقطاع الحياة فأرجعها إلى المواصلة الأولى التي هي أصل بينما الزواج الثاني وسيلة لتحقيق واستمرار الزواج الأول بعد تأديب الزوج الأول.

* **الترجيح بالسنة النبوية:** أما إذا اعتبرنا الترجيح بالسنة النبوية التي يرى ابن تيمية أن الفريق الأول أتبع لها؛ فنجد أن السنة ورغم وجود أحاديث في المسألة فإن العلماء لم يجتمعوا على فهم واحد يزيل الاختلاف، وهذا ما يدل على أن القضية لها علاقة بأمارات وضعها الشارع لتنجذب إليها طباع المجتهدين تحقيقاً لمقصده من الاختلاف وهو مراعاة أحوال المكلفين؛ وكدليل على ذلك نورد ردود ابن حزم الظاهري على استدلالات الفريق الأول كما يلي:

* بالنسبة لاستدلال الفريق الأول بالأحاديث الشريفة الواردة في لعن المحلل والمحلل له فقد قال ابن حزم: "فالمحلل الملعون والمحلل له...إنما هما بلا شك من أحل حراماً لغيره بلا نص. ثم نظرنا هل يدخل في ذلك من تزوج وفي نيته أن يحلها لمطلقها ثلاثاً، أم لا يدخل فوجدنا كل من يتزوج مطلقة ثلاثاً فإنه بوطئه لها محل والمطلق محلل له نوى ذلك أو لم ينوه فبطل أن يكون داخلا في هذا الوعيد، لأنه حتى إن اشترط ذلك عليه قبل العقد فهو لغو من القول ولم ينعقد النكاح إلا صحيحاً برياً من كل شرط، بل كما أمر الله عز وجل، وأما بنيته لذلك فقد قلنا فيها الآن ما كفى. والعجب أن المخالفين لنا يقولون فيمن

[1] -الشاطبي، المصدر السابق، ج3، ص125-126.
[2] -نفس المصدر، ج3،ص126.

تزوج امرأة وفي نيته أن لا يمسكها إلا شهراً ثم يطلقها، إلا أنه لم يذكر ذلك في عقد النكاح، فإنه نكاح صحيح لا داخلة فيه، وهو مخير إن شاء طلقها وإن شاء أمسكها، وأنه لو ذكر ذلك في نفس العقد لكان عقداً فاسدا مفسوخاً فأي فرق بين ما أجازوه وبين ما منعوا منه...وقد جاء في ذلك الخبر الثابت عنه ρ من قوله للتي طلقها رفاعة القرظي وتزوجها عبد الرحمان بن الزبير «أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة لا، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته»[1]...فلم يجعل ρ إرادتها الرجوع إلى الذي طلقها ثلاثاً مانعا من رجوعها إذا وطئها الثاني...وصح أن المحلل الملعون هو الذي يتزوجها ببيان أنه إنما يتزوجها ليحلها ثم يطلقها، ويعقدان النكاح على هذا"[2].

* أما بالنسبة لاحتجاج الفريق الأول بأن الصحابة عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس نهوا عن التحليل، لم يعرف عن أحد منهم الرخصة في ذلك فيقول ابن حزم: "أما احتجاج المالكيين بمن ذكرنا من الصحابة ψ فهو كله عليهم لا لهم: أما عمر فلم يأت عنه بيان من هو المحلل الملعون الذي يستحق الرجم فليسوا أولى به من غيرهم ثم قد خالفوا عمر في ذلك فلا يرون فيه الرجم. ثم قد أوردنا عن عمر إجازة طلاق المحلل فبطل تعلقهم به. وكذلك الرواية عن علي وابن مسعود ليس فيها "عنهما" أي المحلل هو الملعون...وأما عثمان وزيد فهم مخالفون لهما في تلك الفتيا بعينها في أن وطء السيد بملك اليمين يحللها للذي بتَّها، ومن الباطل أن يحتج بقولهم في موضع، ولا يحتج به في آخر...وأما ابن عمر فقد خالفوه في أنه زنى. وأما ابن عباس فليس عنه بيان أن النكاح فاسد. ولا أنها لا تحل به"[3].

ووجهة نظر الظاهرية ومن وافقهم تتلخص في أن هذا الاتفاق الذي يقصد من ورائه الزوجان والمرأة التحليل في حكم العدم سواءً قبل العقد أو أثناءه أو بعده؛ فإذا حدث اتفاق على أن الزواج بقصد التحليل فإن الشرع لا يعترف به؛ لأنه يمنع التحليل ولا ضمانة للزوج الأول أو الزوجة لا ديانة ولا قضاءً فالزواج إذا انعقد خالياً من شرط التحليل صحيح يفيد التأبيد؛ فعِلمُ الزوج الأول والزوجة بأن الزواج يفيد التأبيد شرعاً وأن

---

[1] -سبق تخريج الحديث الشريف.
[2] -ابن حزم، المحلى، تحقيق: محمد منير الدمشقي، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1352هـ، ج 10 ، ص 183-184.
[3] -ابن حزم المحلى، ج 10، ص 183.

الزوج الثاني لاشيء عليه لا من جهة القاضي ولا ديانة وأن ما اتفق عليه قبل العقد يصبح عند العقد مجرد لغو، فالعقد إذن يعدم تلك النوايا وكل ذلك أسباب لصحة هذا النكاح وأنه ليس تحليلاً، وربما أعجب الزوج الثاني بهذا الزواج وهذا من حقه، وكذلك الزوجة ربما غيرت رأيها وتمسكت بالزوج الثاني وهذا حقها أيضاً، أما إن طلق الزوج الثاني فله ذلك؛ لأنه لا يعلم ما في قلوب العباد إلا الله فقد كان للزوج الثاني فرصة عدم الوفاء بوعده؛ كما أن الزوجة عند العقد تعلم أن زواجها هذا يفيد في الشرع التأبيد وأن لزوجها الثاني إمكانية الاستمرار في الزواج رغماً عنها، لأن هذا الوعد غير مؤسس أصلاً ولا حساب على الزوج الثاني لا في الدنيا ولا في الآخرة، ثم إن هو قرر التطليق فقد يكون السبب التحليل كما قد يكون سبباً آخر والنوايا لا يعلمها إلا الله.

فانفلتت الأمور من يديه ولم يكن قصده التلاعب بالدين فيباح له التحليل مراعاة لحاله.

و الله أعلم.

المطلب الثامن
النظر المقاصدي في ميراث القاتل

ذكر الدريني في كتابه "المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي" قضية ميراث القاتل، واعتبر رأي المالكية أقرب من غيره للمقاصد، ومعلوم أن الأئمة الأربعة اختلفوا في موجب المنع الوارد في الحديث الشريف «لا يرث القاتل»[1]؛ فذهب الحنفية إلى أن الموجب للحرمان هو مباشرة القتل عمداً أو خطأً؛ لأن معنى القتل يعني ذلك، أما قتل الدفاع عن النفس أو تنفيذاً لقصاص فلا يدخل. وذهب المالكية إلى أن العمد هو أساس الجريمة، وعليه يدور الحكم الشرعي، في حين يرى الشافعية أن القتل مطلقاً: عمداً أو خطأً مباشرة أو تسبباً، يوجب الحرمان من الميراث[2].

---

[1] -سنن الدارمي: تحقيق: فواز أحمد الزمرلي، خالد السبع العلمي، رقم: 3086، ج2، ص 479.
- سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، رقم: 2109، ج4، ص425.
-الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ، رقم: 8690، ج8، ص298.
[2] -الدريني، الممناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 2013م، ص 75-76.

يقول الدريني: "وحكمة التشريع واضحة، وهي أن الإرث نعمة، لأنه مال ينتقل إلى الوارث بمجرد وفاة المورث دون عوض، ولكن هذه النعمة لا تنال بالجريمة المتعمدة، بل الجريمة أجدر بالعقوبة، وهي منعه من تحقيق مقصده الذي استعجله...وأقرب الآراء إلى روح التشريع وحكمته هو رأي المالكية"[1].

ظر المصلحي للمالكية يوافق تخفيفاً على بعض المكلفين حيث حرمهم فقط من مال الدية دون بقية المال، وهذا بالنظر إلى طبيعة القتل الغير متعمد الذي مارسوه.

وانطلاقاً من فكرة الزجر التي حملها النظر المصلحي للمالكية التي بدأت زجراً خفيفاً بمنع من مال الدية في حق القاتل الخطأ ثم انتهت بمنع جميع المال في حق القاتل العمد؛ يمكن الحديث عن مقاصد شرعية خفية يحملها النظر الظاهري –الذي يمثله الأحناف في أحد شقي نظرهم والحنابلة– والقول بأن غاية هذا النظر التشديد على القاتل وإن كان خطأً بحرمانه من الميراث كله زجراً له، فإن قيل لا مسؤولية للقاتل خطأً، قلنا أن القاتل الخطأ فرض عليه الشارع الحكيم عقوبات تأديبية وحقوقاً لأهل الميت عليه، كصيام شهرين متتابعين وأداء الدية، وهذا دليل على جزء من المسؤولية، وهو زجر ظاهر في حقه فما يمنع أن يكون حرمانه من الميراث كله زجرا خفيا حمله النظر الظاهري إضافة إلى الزجر الظاهر؛ ثم إن هذا النظر رغم ظاهريته يحمل في ثناياه سداً للذرائع يناسب أحوال بعض المكلفين ممن يتصفون بقلة الدين وقلة العقل فيقدمون على جرائم متعمدة في صورة قتل خطأ اعتقاداً منهم أن العدالة تعجز عن كشف طويتهم، فيكون هذا المنع سداً للذريعة لهذا النوع من المجرمين المحترفين وكذلك المتهورين، وهذا ما يناسب بعض المكلفين خاصة في هذا العصر الذي طغت عليه المادة فأصبح فيه القتل متفشياً حتى بين الأقارب وبأبخس الأثمان؛ في حين أن نظر المالكية يتناسب وأحوال بعض المكلفين من الأقوياء في الدين والبدن(=العقل) الذين يتنزهون عن قتل مورثيهم والادعاء أن موتهم كان خطأً.

الفقهية أن الشافعية ذهبوا :" إلى أن كل من له مدخل في القتل يمنع من الميراث، ولو كان القتل بحق كمقتصٍّ، وإمام، وقاض، وجلاد بأمر الإمام والقاضي، وشاهد

---

[1] -نفس المرجع، 76.

ومزك[1]، ويحرم القاتل ولو قتل بغير قصد كنائم ومجنون وطفل ولو قصد به مصلحة كضرب الأب ابنه للتأديب وفتحه الجرح للمعالجة، وقالوا: ولو سقط متوارثان من علو إلى سفل أو أحدهما فوق الآخر فمات الأسفل لم يرثه الأعلى لأنه قاتل، وإن نعيشه في عصرنا هذا- يمكن أن يتآمروا فرادى وجماعات لصالح شخص واحد من بينهم ترغيباً أو ترهيباً مقابل تلفيق تهمة لشخص والحكم عليه، ثم التعسف في تنفيذ الحكم لأجل حصول أحدهم عل ميراث المحكوم عليه، ولا يستبعد هذا الأمر في أزمنة فساد هيأة القضاء. وبعض الشافعية لم يكتفوا بظاهر النص بل ذكروا أن "العلة في ذلك خوف استعجال الوارث للإرث بقتل مورثه في بعض الصور وهو إذا ما قتله عمداً فاقتضت المصلحة حرمانه من الميراث..وبالنظر إلى الظاهر وسد باب القتل في باقي الصور. وهو ما إذا كان القتل بغير قصد"[2].

ورأي الشافعية يتناسب مع الأزمنة والأمكنة والأحوال التي يكون فيها المكلفون على درجة ضعيفة في الدين، وعليه يمكن القول إجمالاً أن هذه المسألة تنتمي إلى دائرة القضاء بالسياسة الشرعية[3]، أو ما كان يعرف قديماً بولاية المظالم حيث يتجاوز. فينظر هذا القاضي -موظفاً صلاحياته التي تفوق صلاحيات القاضي العادي- في أحوال المتهمين محققاً للمناط الخاص؛ فإن كانوا من أهل الصلاح والتقوى لم يحرمهم من ميراث المقتول عملاً برأي الإمام مالك، أما إن كانوا على قلة الدين واشتهروا بالفساد فيحرمهم من الميراث عملاً برأي الجمهور.

---

[1] -المزكي: هو الشخص الذي يقيم الشهود ومدى صلاحهم لأداء الشهادة.

[2] - الموسوعة الفقهية، ج3، ص23-24.

[3] -سيأتي مزيد بيان لهذا المصطلح في الباب الثاني .

الباب الثاني
منهج النظر المقاصدي

من النشأة إلى التأسيس

توطئة

أتناول في هذا الباب أهم المحطات التاريخية التي مر بها النظر المقاصدي قبل أن ينحصر في منهج مستقل بقضايا السياسة، ثم أتناول مرحلة تأسيس المنهج الذي تبناه بعض العلماء المجددين لدراسة قضايا فقه الدولة عامة وقضايا السياسة خاصة، وسنكتشف من خلال هذه المحطات منهج الصحابة الفريد في معالجة مختلف قضايا

السياسة الشرعية عامة وقضايا الفقه الدستوري خاصة، وكذلك طريقة التابعين والأئمة المجتهدين وأتباعهم من العلماء في مجابهة مختلف التغيرات الحاصلة على مستوى المجتمع والدولة، وخلال هذه الرحلة يكون الباحث قد وقف على بعض المعالم الواضحة –التي تتعلق بأصول المنهج المقاصدي والتي يمكن الاستعانة بها في بناء نظرية سياسية إسلامية.

وقد كان من الممكن أن يلجأ الباحث إلى طريقة بحث مباشرة تتناول أصول وضوابط منهج النظر المقاصدي؛ لكنه اختار طريقة غير مباشرة تتناول دراسة مختلف المراحل التاريخية التي سبقت وعاصرت ظهور منهج النظر المقاصدي، وهذا لأهمية السياق التاريخي الذي يسمح بتتبع الفكرة منذ نشأتها الجنينية إلى بلوغها مراحل النضج، وهذا ما يسمح بالتعرف على الأصول والمناهج التي اعتمدها السلف من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين في معالجة مشاكل السياسة في عصورهم، ثم يسجل الباحث –بعد ذلك–درجة التغير التي حصلت على مستوى هذه الأصول والمناهج عند الخلف، وطبيعة هذا التغير؟ أيتعلق بتجديد يحافظ على الأصول ويتناسب وظروف كل مرحلة زمنية ؟ أم يتعلق بتقليد حرفي لا يميز بين الأصول ومقتضيات تنزيلها على الواقع عبر مختلف المراحل الزمنية التي مر بها المجتمع والدولة الإسلاميين. ولا شك أن نتائج هذه الدراسة ستسمح للباحث بتبني المنهج الصحيح في معالجة قضايا السياسة المعاصرة.

الفصل الأول
نشأة النظر المقاصدي (عهد لصحابةψ).

توطئة

لن أعرض لاجتهاد الصحابة في حياة رسول الله ρ على أساس أن هذه الفترة فترة نـزول الـوحي وأن الصـحابة كـانوا فـي غنـى عـن اجتهـادهم بحضـرة الرسـول ρ ، وأن مـا اجتهدوا فيـه كـان قليلا جداً مع مـا كـان يصدر منـه ρ من تسديد وتوجيه، فكانت هذه المرحلة بمثابة تكوين وتأطير لمرحلة تأتي فيما بعد.

المبحث الأول
الدراسة النظرية (إدراك الصحابة للنظر المقاصدي)

تمهيد

ما إن انتقل الرسول محمد ρ إلى جوار ربه إلا والدين قد اكتمل بأركانه ومقاماته الثلاث التي هي الإسلام والإيمان والإحسان والمتضمنة بمجموعها للعقائد والأحكام الشرعية والآداب والأخلاق، التي يحتاجها المكلف مهما كان حاله ومنزله في هذه المقامات، يقول الله عز وجل:ﭽ   ﭼ[1]، وقد شاء عز وجل أن يحفظ لهذه الأمة دينها من خلال الوحي المنزل في كتاب يضم كل ما تحتاجه هذه الأمة في سيرها إلى الله عز وجل فقال: ﭽ   ﭼ[2]، ولما كان الكتاب مجملا فقد جاءت السنة النبوية المطهرة ببيان وتفصيل ما أجمل، وكذلك ما أجملته السنة وأشكل على العلماء فقد بينه وفصَّله ورثة العلم النبوي من الصحابة رضوان الله عليهم فكانوا رضي الله عنهم مصابيح الدجى وأنواراً يستضاء بهم في طريق الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية الخاصة بالمكلفين.

وهذا الدور المنوط بالصحابة رضوان الله عليهم تمهد بمعرفتهم التامة للغة العرب التي نزل بها القرآن وخاطبهم بها نبيهم ρ وبصحبتهم له في حركاته وسكناته وحله وترحاله، وتلقيهم من فمه الشريف ومن أفعاله وتقريراته أصول وفروع هذه الملة الحنيفية السمحاء، وبذلك "عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها، وأسسوا قواعدها وأصولها، وجالت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجد في تحقيق مباديها وغاياتها...فصاروا خاصة الخاصة ولباب اللباب ونجوماً يهتدي بأنوارهم ألو الألباب"[3]، وإذا كان العلماء المحققون يشترطون في المجتهد أن يكون عالماً بلغة العرب وأسرارها وبمقاصد الشرع؛ فإن "الصحابة أوتوا كل ذلك سليقة تجري في نفوسهم وملكة فطرية أصيلة راسخة تقدرهم على تفهم معاني

---

[1] - المائدة:3

[2] -الأنعام: 38.

[3] -الشاطبي، الموافقات ، ج1، ص7.

نصوص القرآن والسنة، وتمكنهم من الإدراك الشامل لمقاصدها في دقة ويسر، وقد ساعدهم على ذلك أيضاً معاصرتهم للوحي ووقوفهم على أسباب النزول، وموارد السنة، وأسرار التشريع، بحكم صحبتهم للنبي ρ "[1].

وهذه المكانة الشريفة التي تبوأها الصحابة ψ جعلت التمييز بين رأيهم وبين مقررات الوحي أمراً في غاية الصعوبة، ولذلك وجدنا من العلماء من يقرر أن فتوى الصحابي حجة علينا باعتبار خمسة أوجه مقابل وجه واحد يمكن أن يخطأ فيه الصحابي، يقول ابن القيم: "الصحابي إذا قال قولاً أو حكم بحكم أو أفتى بفتيا...فإنها لا تخرج عن ستة وجوه: أحدها أن يكون سمعها من النبي ρ والثاني أن يكون سمعها ممن سمعها والثالث أن يكون فهمها من كتاب الله فهما خفي علينا والرابع أن يكون قد اتفق عليه ملؤهم ولم ينقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده والخامس أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا، أو لقرائن حاليه اقترنت بالخطاب، أو اشتهروا بكثرة الإفتاء بالرأي كانوا ممن طالت صحبتهم مع رسول الله ρ كأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وغيرهم من فقهاء الصحابة، وأنه يلاحظ أن هؤلاء كانت روايتهم عن رسول الله ρ لا تتناسب مع طول صحبتهم وملازمتهم للرسول ρ، فلا بد أن تكون آراؤهم أو أكثرها بالنقل عن النبي ρ ولكنهم لم ينسبوا إليه ρ ما يقولون خشية أن يكون في نقلهم تحريف في العبارة أو الفكر"[2].

وإذا كان الصحابة بحكم هذه المعطيات هم "القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها"[3]، وكانوا "أفهم الأمة لمراد نبيها وأتبع له"[4]؛ فإن الحديث عن نشأة وتأسيس النظر المقاصدي يبدأ من هذه الفترة التي انقطع فيها الوحي وانتقل فيها النبي إلى جوار ربه تاركاً للأمة نصوصاً شرعية بعضها قطعي مفصل والبعض الآخر ظني مجمل يحتاج إلى بيان و نظر كي تتنزل الأحكام الشرعية على واقع وأحوال المكلفين من الأمة عبر الزمان والمكان مصداقا لقوله عز وجل ﭐ□□□□□□ﱠ[5].

---

[1] -الدريني، مناهج الأصوليين في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص9.
[2] -أبو زهرة، تاريخ المذاهب.الإسلامية، ص237.
[3] -الشاطبي، الموافقات ، ج5، ص76.
[4] -ابن القيم، المصدر السابق، تحقيق : محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م، ج1، ص 168.
[5] -الأنعام: 38.

المطلب الأول
علاقة الرأي بالنظر المقاصدي عند الصحابة

وكانت طريقتهم ψ في استنباط الأحكام الشرعية أو لنقل سياستهم التشريعية: الاعتماد أولا على القرآن باعتباره أساس الدين وعمدة الملة وثانياً على سنة رسول الله يحفظ علينا علم نبينا، فإن أعياه جمع رؤوس الناس وخيارهم واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيئ قضى به"[1]. والمقصود بكتاب الله وسنة رسول الله هنا ما كان صريحاً واضح الدلالة ظاهر المعنى بحيث لا يختلف فيه اثنان من المجتهدين الصحابة[2]، لأنه لو كان مما يختلف فيه الناس لكان ينتمي إلى دائرة الرأي ويحتاج الصدِّيق τ عندها إلى الاستشارة لإمضاء هذا الرأي عن طريق الإجماع.

على أن اجتهاد الصحابة لم يكن ليتوقف عند النصوص الصريحة الواضحة أو عند الإجماع على رأي ما مأخوذ من النصوص الظنية أو مسكوت عنه؛ وإنما حاجة الأمة كانت تستدعي إضافة إلى هذا الاجتهاد؛ اجتهادا فرديا من بعض الصحابة ممن ابتلاهم الله بالولاية على الأمة سواء في الإمامة أو القضاء أو الفتيا عند عدم النص القطعي الدلالة وفقد الإجماع فكانوا يدلون برأيهم في الحوادث المستجدة عند الاضطرار لذلك، فقد ورد عن شريح أن "عمر كتب إليه إن جاءك شيء في كتاب الله فاقض به، ولا يلفتك عن الرجال، فإن جاء ما ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ρ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أي الأمرين شئت: أن تجتهد برأيك فتقدم وإن شئت أن تأخر ولا أرى التأخير إلا خير لك"[3]، على أن أخذ الصحابة بالرأي كان يخضع لضوابط دقيقة تتناسب وما تبوءوه من مقامات عالية في الدين؛ يدل على ذلك النصيحة التي وجهها عمر τ

---

[1] -الحجوي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج2، ص10.

[2] -المقصود أن الإقرار باختلاف الصحابة في مسألة ما يأتي بعد عرضها وتقليب وجوه النظر، وهذا ما كان معمولا به في عهد الخلفاء، ثم يقع بعد ذلك الخلاف، فهذا يدل على أن المسألة ظنية الدلالة، وتدخل في دائرة الرأي، أما الرأي الصادر من الصحابي بداية قبل العرض والتمحيص من بقية الصحابة فيمكن أن يرد عليه الخطأ من باب النسيان مثلاً.

[3] -ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1407هـ،رقم: 22990، ج4، ص543.

-علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا، رقم: 14439ن ج5،ص805.

سنن الدارمي، تحقيق: أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، رقم: 167، ج1، ص171.

سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 20129، ج10، ص115.

لشريح القاضي بأن التأخر خير من التقدم إذا تعلق الأمر بالرأي في الدين، كما أن روايات كثيرة وردت تدل على أنهم كانوا يذمون الرأي لئلا يجترئ الناس على القول في الدين بلا علم وأن يدخلوا فيه ما ليس منه، ومن أهم هذه الضوابط " ديناً أوجبه حكماً؛ وإنما قالوا إخباراً منهم بأن هذا الذي يسبق إلى قلوبهم وهكذا يظنون وعلى سبيل الصلح بين المتخاصمين"[1].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن ابن حزم ورغم اعترافه بأن الصحابة كان يصدر عنهم الرأي في مسائل تتعلق بالدين إلا أنه حاول نفي أن يكون هذا الرأي اجتهاداً منهم رضي الله عنهم؛ وإنما هو بنظره مجرد اختيار منهم أو أخذ بالأحوط أو الأصلح أو منهم من أفتى برأيهم على سبيل الإخبار بذلك أو الصلح، لا على أنه حكم بات، ولا على أنه لازم لأحد"[2].

وليس معنى ذلك أن هذا الرأي الذي لا سند له من الكتاب والسنة يعتبر قياساً صادرا عن الصحابة فهذا أيضاً لا يسلم به ابن حزم حيث يقول: "والرأي غير القياس؛ لأن الرأي إنما هو حكم بالأصلح والأحوط والأسلم في العاقبة"[3]. وما جعل ابن حزم لا وأجر الإصابة، وإن طلبها في القرآن والسنة فلم يفهم موضعها منهما ولا وقف عليه وفاتت إدراكه فقد اجتهد فأخطأ فله أجر"[4]، ويفهم من هذا الكلام أن الاجتهاد عنده لا يخرج عن دائرة النصوص من خلال النظر الظاهري فقط؛ لأنه لا يقبل تعدد النظر في النصوص الظنية ويقتصر في ذلك على النظر الظاهري الذي يضفي عليه صبغة الإصابة في الاجتهاد، وما دام الرأي ليس اجتهاداً فرأي الصحابة إذا يلتحق بكل رأي، وليس معنى هذا أن ابن حزم لا يعترف بأن الصحابة كانوا مجتهدين؛ وإنما يقصر اجتهادهم على دائرة النصوص ومن وجهة النظر الظاهري فقط بدليل أنه عند مناقشته لأصحاب التعليل عند احتجاجهم بفتاوى الصحابة كان في كل مرة يحاول نفي لجوء الصحابة للتعليل ويخرِّج فتاوى الصحابة على نظره الظاهري، وفي بعض الأحيان يخرِّج هذه الفتاوى على" الرأي"

[1] -ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ، ج7، ص118
[2] -ابن حزم، المصدر السابق، ج6، ص40.
[3] -ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص113.
[4] -نفس المصدر، ج7، ص113-114.

الذي قال به الصحابة وهو لا يعترف بكونه اجتهاد ولا قياس قطعا للطريق أمام أصحاب التعليل[1].

لكن هذه الدعوى غير مسلم بها فكون الصحابة يتبرأون من الرأي ولا يلزمون الناس به؛ فهذا لا يدل على أن رأيهم ليس اجتهاداً؛ وإنما يدل على ورعهم وخوفهم من نسبة رأيهم إلى الله ورسوله في حال وقوعهم في الخطأ لأي سبب من الأسباب، كما أن ، وهذا عبث يتنزه عنه صحابة رسول الله، وقد علق الشيخ محمود شاكر محقق الإحكام في الهامش على تأويل ابن حزم بقوله: "هذا تأويل ضعيف جداً"[2].

كذلك مما يدل على أن "رأي" الصحابة كان في نظرهم اجتهاداً حديث معاذ رضي الله عنه "اجتهد رأيي ولا آلو"[3]؛ ورغم أن ابن حزم يضعف هذا الحديث؛ إلا أنه سلك مسلكاً آخر وهو محاولة تأويله أيضاً، وهذا قطعا للطريق أمام أصحاب التعليل، فالقول بالاجتهاد بالرأي معناه إمكانية دخول القياس في مسمى الرأي، هذا ما جعل ابن حزم يقول في تفسير "اجتهد رأيي" : "أستنفذ جهدي حتى أرى الحق في القرآن والسنة"[4]؛ فالمعروف أن ابن حزم يخرج رأي الصحابة عن دائرة الاجتهاد ويعتبره مجرد استحسان ويجعل من هذا الفهم مأخوذا عن الصحابة؛ فكيف لجأ إلى التأويل خلافاً لمنهجه الظاهري وجعل رأي الصحابي مقترناً بفهم الكتاب والسنة، وليس مجرد استحسان؟

وما قيل عن حديث معاذ يقال عن الرسالة التي وجهها عمر إلى شريح، فقد ورد فيها تخيير عمر لشريح "بين اجتهاد رأيه أو الترك، ورأى الترك خيراً له"[5]، يقول ابن حزم: " الاجتهاد ومن خصائص القضاء الإلزام، أما نصيحة عمر لشريح فلا تدل على أن القول بالرأي باطل بقدر ما تدل على خوف عمر على شريح أن يحكم بلا علم؛ أي بالرأي المجرد ولو كان الاجتهاد بالرأي باطلاً لما خيره فيه عمر؛ ولكن لما كان الرأي نوعان رأي مجرد ورأي يستند إلى الشرع خيره عمر في الحكم بالثاني أو التراجع عن البت في

1 -سيأتي فيما يلي تفصيل لهذه الفكرة.
2 -ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص40.
3 - مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، رقم: 22100، ج 36، ص416-417.
4 - ابن حزم، المصدر السابق، ج6، ص 36-37.
5 -سبق تخريج الأثر.

القضية، وحذره من الأول. **وعليه فالرأي المروي عن الصحابة يدخل في دائرة نظرهم واجتهادهم.**

وإذا فتش الباحث عن النظر المقاصدي في كل هذا فهو لا شك يجده في مسمى الرأي فهذا الرأي الذي ورد عن الصحابة القول به هو نفسه النظر المقاصدي فقد كان وإن تطلب نظراً قبل الإجماع إلا أنه صار قطعياً بعد الإجماع وبذلك خرج من دائرة الرأي والنظر، والتحق بدائرة النص الصريح، أما الشق الثاني والذي أطلقوا عليه اسم "الرأي" فهو محصلة للنظر المقاصدي، ويمكن أن نسميه اجتهاداً وقد تطلب من الصحابة ψ ككل اجتهاد "استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع؛ إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها"[1]، ويتعلق الأمر بالاجتهاد في درك الأحكام الشرعية فيما تناولته النصوص الظنية وفي ما لا نص فيه. و الاجتهاد في تطبيق الأحكام الشرعية المدركة سواءً عن طريق الفهم المباشر للنصوص الصريحة والإجماع أو عن طريق الاجتهاد في النصوص الظنية وما لا نص فيه.

وإذا كنا حاولنا في الباب السابق –وبكيفية مجملة تتجاوز السياق الزمني– إثبات قاعدة كل مجتهد مصيب، وما تفرع عنها من القول بأن النظر المقاصدي لا يقتصر على جميع المدارس الفقهية السنية تعتمد نظر الصحابة –رضوان الله عليهم– كأصل تبني عليه نظرياتها الأصولية والفقهية.

المطلب الثاني
طبيعة نظر الصحابة المقاصدي

وإذا كان نظر الصحابة[= اجتهادهم] قاسما مشتركا بين جميع هذه المدارس الفقهية، وكان النظر المقاصدي ينقسم بحسب طباع المجتهدين إلى قسمين رئيسين: الأول النظر الظاهري والثاني النظر التعليلي الذي بدوره يتعدد إلى نظر قياسي ومصلحي؛ فإنه جدير بنا أن نتساءل عن **طبيعة الرأي أو النظر** الذي مارسه الصحابة –رضوان الله عليهم–؛ فهل اقتصر الصحابة على النظر الظاهري؟ أو مارسوا النظر التعليلي كما يرى الجمهور؟ وإن كانوا مارسوا النظر التعليلي فهل كان القياس محط

[1] -الشاطبي، الموافقات، ج5، ص11.

اهتمامهم؟ أم أن نظرهم التعليلي كان لمطلق المصلحة كما يرى البعض[1] ؟. أو يكون الصحابة اختلفوا فمنهم من مارس النظر الظاهري ومنهم من مارس النظر التعليلي ؟ فاختلف تبعاً لذلك النظَّار والمجتهدون.

الصحابة بالقياس؛ كما أن ابن حزم يؤول عبارة "اجتهد رأيي ولا آلو" بحسب منطقه الظاهري الذي لا يعترف بأن للصحابة اجتهاد بالرأي، وأن المقصود بذلك؛ استنفاذ الجهد في التعرف على الحق في القرآن والسنة"[2]، ورغم ضعف هذا التأويل فيما يتعلق بنفي الاجتهاد بالرأي عن الصحابة، إلا أنه يحتمل أن يكون صواباً فيما يتعلق بطبيعة اجتهاد الصحابة وأنه لا يخرج عن دائرة النصوص، في حين أن أصحاب التعليل يفسرون لفظ "الرأي" الوارد في حديث معاذ بما كان خارج دائرة الكتاب والسنة، وهو ما يعني دخول القياس ضمن مسمى الرأي، يقول الجويني: "فإنه رضي الله عنه انتقل من الوحي والتنزيل إلى سنة رسول الله ρ ثم انتقل منهما عند تقديره فقدهما –إلى الرأي، ولا يجوز أن يقال: أراد بالرأي رأي استنباط من كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام فإن ذلك لو كان على هذا الوجه، لكان متعلقاً بالكتاب والسنة"[3].

لكن إذا علمنا أن النصوص الشرعية منها قطعي الدلالة وظنيها، حكمنا أن القطعي منها ما كان واضحاً بحيث يتفق الصحابة أو المجتهدون حول معناه فلا يدخله الرأي معناه وبالتالي يدخله الرأي، وبذلك فإن لفظ "رأيي" في قول سيدنا معاذ "اجتهد رأيي" يحتمل الرأي المستنبط من النصوص الظنية ويحتمل غيره؛ ولأن قول معاذ أقضي بكتاب الله...وبسنة رسول الله يكون فيه نسبة رأيه إلى الله ورسوله في حال اعتماده على نصوص ظنية الدلالة ورغم أن قناعتنا أن المجتهد مصيب في درك الحكم الشرعي بخلاف تطبيقه فقد يخطئه؛ فإن نسبة الرأي إلى الله ورسوله في حق سيدنا معاذ محال لمكانة الصحابة وورعهم وقد دلت كثير من الروايات على ورعهم في هذا الجانب؛ ويدعم وجهة النظر هذه

---

[1] -يقول عبد الوهاب خلاف: "كان مجتهدو الصحابة يعملون لمطلق المصلحة لا لقيام شاهد بالاعتبار، وهاديهم في هذا فطرة سليمة ونظر صحيح" (عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، الكويت: دار القلم، 1988 م،ص 17) ويقول مصطفى شلبي: " إن الصحابة رضي الله عنهم عللوا بالمصالح ابتداءً من غير تقييد بأصل معين يردون إليه الحوادث " (تعليل الأحكام، ص151.).

[2] -ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص36-37.

[3] -الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص17.

ما ذكرناه سابقاً عند الحديث عن طريقة اجتهاد الأمر إلى المشاورة ليحصل على الإجماع، لأنه مقدم في الترتيب على رأي الأغلبية أو الرأي المنفرد.

ولا يكتفي الجويني بهذا الحديث فقط بل يدعي إجماع الصحابة على وجوب العمل بالقياس من خلال ما تواتر "من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى، فإن لم يصادفوه، فتشوا في سنن رسول الله ρ ، فإن لم يجدوها اشتوروا، ورجعوا إلى الرأي"[1]، والرأي عند الجويني لا يخلو من قياس، ويرد على أهل الظاهر الذين يرون أن الصحابة كانوا "يتلقون الأحكام من استنباطات من الظواهر والعمومات وفحوى الخطاب"[2] بقوله: "فأنى تفي الظواهر ومقتضياتها بالأحكام التي طبقت طبق ربما لا تلقى معارضاً؛ ودعوى إجماع الصحابة على وجوب العمل بالرأي مستساغة إذا فسرنا الرأي بما يتضمنه من نظر مقاصدي؛ فإن دعوى كون القياس جزء من الرأي الذي مارسه الصحابة فهذا يحتاج إلى تحقيق؛ لأنها مؤسسة على فكرة عدم وفاء "الظواهر ومقتضياتها" بالأحكام "التي طبقت طبق الأرض، والأقضية التي فاتت الحد والعد" مما عايشه الصحابة في حياتهم اليومية، وهو ما يعني وجود رأي آخر خارج دائرة "الظواهر ومقتضياتها" مارسه الصحابة مما يوجب دخول القياس ضمن مسمى الرأي. وهذه الفكرة أو الإشكالية المتعلقة بعدم وفاء النصوص بالوقائع لا تخص النظر الظاهري المزود بجميع الآليات الأصولية والفقهية المناسبة لاستنباط الأحكام الشرعية وفق طبع اجتهادي ظاهري تبين أنه جزء من النظر المقاصدي؛ وإنما هذه الإشكالية تطرح أمام الاجتهاد التعليلي الذي بحكم طبعه التعليلي لا يستطيع فك هذا اللغز، كما أن الطبع الاجتهادي الظاهري لا يستطيع فك لغز وقوع التعليل في الأحكام الشرعية. وعليه فالخلاف النظري لا يزال قائم ومستمر بين أهل الظاهر وأهل التعليل في هذه النقطة المتعلقة **بطبيعة النظر** الذي روي عن الصحابة.

و الرواية الوحيدة التي ربما ذكرت القياس بلفظه والمروية عن الصحابي عمر τ عندما بعث برسالة إلى أبي موسى الأشعري يبين له منهجية القضاء وكان قد ذكر فيها

[1] - الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص14.
[2] - نفس المصدر، ج2، ص14.

القياس؛ هذه الرواية ضعفها نفاة القياس[1]، كابن ابن حزم الذي يجزم بأنه "لم يصح قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس، يعني باسمه"[2]، ومع إنكار أبي زهرة لهذا يحمل على الاجتهاد في تطبيق الأحكام الشرعية، وهو ما يسمى بتحقيق المناط العام المتعلق ببعض النصوص والقواعد الشرعية، خاصة وأن مسائل القضاء تتضمن هذا النوع من الاجتهاد، كتقدير التعزيرات وتقدير الكفايات في نفقات القرابات وإيجاب المثل في قيم المتلفات وأروش الجنايات وطلب المثل في جزاء الصيد وغيرها، وهذا الأمر اتفقت الأمة على قبوله والأخذ به بما فيهم الظاهرية، يقول الغزالي: "أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم، فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه"[3]، غير أن الظاهرية لا يسمونه قياساً [4]؛ في حين أن أئمة التعليل يعتبرون ذلك أحد وجوه القياس[5]، ويبين الشافعي أن يكون قصد سيدنا عمر بقوله:" ثم أعرف الأمثال والأشكال، فقس الأمور عند ذلك، ثم اعمد إلى أشبهها بالحق، وأقربها إلى الله عز وجل"؛ أحد الوجوه المتفق عليها في المعنى بين جميع المدارس الفقهية والمختلف في نسبتها إلى مصطلح "القياس" الأصولي. يؤكد هذا المعنى ما قاله الشوكاني: "ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته، أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولاً به مندرجاً تحته...لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به، والعمل عليه"[6].

وقوله أيضاً: "فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ما وقع النص على علته، وما قطع فيه بنفي الفرق، وما كان من باب فحوى الخطاب[7]، أو لحن الخطاب[8]، على اصطلاح

---

[1] - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص146-148.
[2] - نفس المصدر، ج8، ص38.
[3] - الغزالي ، المستصفى ج3،ص485-487.
[4] - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص، 140 ، 144
[5] - انظر : الشافعي، الرسالة، ص34-40.
[6] - الشوكاني، إرشاد الفحول، ج2، ص 861 .
[7] -فحوى الخطاب: أحد قسمي مفهوم الموافقة. ويراد به أن يعلم أن المسكوت عنه في اللفظ، أولى بالحكم من المنطوق به، لوجود معنى فيه، يدرك كل عارف باللغة ، أن الحكم في المنطوق به كان لأجل ذلك المعنى، من غير حاجة إلى نظر واجتهاد (قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص312.
[8] - لحن الخطاب: هو أن يعلم أن المسكوت عنه مساو لحكم المنطوق به، لوجود معنى فيه، يدرك كل عارف باللغة، أن الحكم في المنكوق به كان لأجل ذلك المعنى من غير حاجة إلى اجتهاد ونظر. ويعد أحد نوعي مفهوم الموافقة (قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص373)

من يسمي ذلك قياساً"[1]. وقد حاول ابن رشد التفرقة بين مفهوم الموافقة (=اللفظ الخاص يراد به العام) والقياس الشرعي بقوله: "القياس يكون على الخاص عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس، وإنما هو من باب دلالة اللفظ"[2]؛ لكن هذا المعيار الذي ذكره ابن رشد، ربما يصلح في بعض الصور البسيطة المتفق عليها بين المجتهدين، كقوله تعالى:ﱡﭐ ﱠ[3] وهناك بعض الصور التي يقع فيها الخلاف بسبب مطاطية معيار "تنبيه اللفظ"[4]، فيرى البعض أن اللفظ يتسع ليدل على معنى هذه الصور المسكوت عنها ضمن دائرة "اللفظ الخاص يراد به العام"؛ في حين يرى البعض الآخر أن اللفظ خاص يضيق عن تحمل معاني هذه الصور فيخرِجها من دائرة التنبيه من جهة اللفظ، ويخرّجِها على القياس، أو يجعل هذه الصور لها معاني مستقلة لا تنتمي إلى دائرة التنبيه من جهة اللفظ ولا إلى دائرة القياس. ومثال ذلك "إلحاق الربويات من باب القياس[5]، والظاهرية الذين تمسكوا بظاهر النص، ولأجل غموض هذه التفرقة قال ابن رشد: "وهذان الصنفان يتقاربان جداً؛ لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به، وهما يلتبسان على الفقهاء كثيراً جداً "[6].

وعليه فالذي لم يثبت عن الصحابة هو وجود روايات وردت في مصطلح القياس المختلف فيه، وهو ما عبر عنه ابن حزم بقوله "وباليقين فإنه لم يتكلم قط أحد منهم[=الصحابة] بلا شك ولا من التابعين بلا شك باستخراج علة يكون القياس عليها، ولا بأن القياس لا يصح إلا على علة جامعة بين الحكمين، فهذا أمر مجمع عليه بلا الثالث، كما ابتدأ التقليد والتعليل للقياس في القرن الرابع، وفشا وظهر في القرن الخامس"[7]، ويبدو أن ابن حزم محق في ادعاء الإجماع على عدم ثبوت تكلم الصحابة بهذا النوع من الاجتهاد؛ بل وحتى ممارسة الصحابة لهذا النوع من الاجتهاد (=القياس المختلف فيه) وهذا أمر ربما يسلم به أصحاب النظر التعليلي فهذا إمام الحرمين الجويني أحد أقطاب

---

[1] - الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، ص 861 .
[2]- ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 8.
[3] - الإسراء:23.
[4] - هذ النوع من الاختلاف يرجع إلى اختلاف الطبع.المشار إليه في الباب الأول.
[5] - الشافعي، الرسالة، ص523-524.
[6] -ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 8.
[7] -ابن حزم، المصدر السابق، ج7، ص177.

النظر التعليلي يقرُّ عند حديثه عن القياس المختلف فيه [=الذي تستنبط فيه العلة] بأنه "لم تضبط الرواة مسالك الظنون للصحابة"[1]. وهذا ما يعني عدم محصورة، ثم كان اللاحقون يتبعون السابقين، ولا يعتنون بذكر وجوه في الحصر لا تتعدى، فعلمنا بضرورة العقل أنهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة، يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها، فإذا ظنوها، ولم يناقض رأيهم فيها أصل من أصول الشريعة، أجروها واستبان أنهم كانوا لا يبغون العلم اليقين وإنما كانوا يكتفون بأن يظنوا شيئاً عَلماً، فإذا ظهرت الإخالة[2]، وسلم المعنى من المبطلات وغلب على الظن كان ذلك من قبيل ما يتعلق به الأولون قطعاً"[3]، ويقول أيضاً: "إذا ثبتت الإخالة، ولاحت المناسبة، واندفعت المبطلات التحق ذلك بمسلك نظر الصحابة رضي الله عنهم فالدليل إجماعهم"[4]، والجويني هنا يقرّ أن الصحابة في اجتهادهم في الوقائع غير المنصوص عليها ما كانوا يلتزمون طريقة معينة مضبوطة كأن يكون للواقعة غير المنصوص عليها أصل تقاس عليه بجامع العلة، وإنما كان اجتهادهم فيه استرسال أي الذي يهمهم أن تتصف هذه الوقائع بمعان ومصالح وردت بها الشريعة عموما ولم الجويني **يستدل بثبوت عمل الصحابة بالمصلحة المرسلة لإثبات مصداقية تخريج المناط؛ لأن تخريج المناط عندهم (=الشافعية) أكثر ضبطاً من المصلحة المرسلة؛** لأن المصلحة فيه تستنبط من أصل معين بخلاف المصلحة المرسلة فالمصلحة فيها تستنبط من عدة نصوص وهي جنس بعيد، يدل على ذلك قوله :"وأنا أقرب في ذلك قولا فأقول: إذا ثبت حكم في أصل وكان يلوح في سبيل الظن استناد ذلك إلى أمر (=علة) أصل واستثارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه (= تخريج المناط)، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أم لم تكن"[5].

وما قيل في تخريج المناط يقال في قياس الشبه فكلاهما وجهان لعملة واحدة يقول الجويني: "والقدر الذي ثبت أنهم [=الصحابة] كانوا يلحقون ما لا ذكر له في

[1] -الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص29.

[2] - الإخالة معناها: أن يكون بين الوصف والحكم ملاءمةً بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده تحقيق مصلحة مقصودة للشارع، من جلب منفعة للناس أو دفع مفسدة عنهم. وسميت إخالة؛ لأن الحكم بمناسبة الوصف يُخال، أي: يظن أن الوصف علة وتسمى المناسبة وتسمى أيضاً استدلالا كما تسمى تخريج المناط.(قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دمشق: دار الفكر،ط1، 2000م، ص44).

[3] - الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص29.

[4] - نفس المصدر ، الموضع ذاته.

[5] - نفس المصدر، ج2، ص163.

المنصوصات بالمنصوصات، إذا غلب على ظنهم أنه يضاهيها بشبه أو معنى وليس من يدعي حصر النظر في المعاني بأسعد حالا ممن يدعي حصر المعاني في الأشباه"[1].

وإذا كان الأمر كذلك فإن السؤال الذي يطرح في هذا المقام: هل كان الصحابة أقل ضبطاً من الذين جاؤوا من بعدهم باعتمادهم على مطلق المصلحة(=المرسلة) على حساب القياس (تخريج المناط) ؟

إن عدم اعتناء الصحابة ψ بالقياس (تخريج المناط)، والاكتفاء بالمصلحة من باب المصلحة المرسلة – يعتبر مزيجا بين دقة الاستدلال وقوة ارتباطه بالنصوص من جهة وبعد النظر والتحري لمقاصد الشريعة مراعاة لاختلاف أحوال الناس من جهة أخرى؛ فقوة ارتباط اجتهاد الصحابة بالنصوص لم ينفه أحد من العلماء، وكل ما هنالك أنهم اختلفوا في كيفية إسقاط الصحابة للوقائع على النصوص، ولم يتبين للعلماء أي نوع من النظر مارسوه لوجود نقطة مشتركة أو نقطة التقاء بين النظر الظاهري والنظر التعليلي فيما صدر عن الصحابة من اجتهاد في هذا النوع من النصوص؛ فنجد النظر التعليلي يفسر اجتهاد الصحابة فيما روي عنهم من قضايا وفتاوى بأنه مصلحة فيها أصل من أصول الشريعة، أجروها واستبان أنهم كانوا لا يبغون العلم اليقين وإنما كانوا يكتفون بأن يظنوا شيئاً عَلماً"[2]، وهذا ما يعني عند أصحاب التعليل أن المصلحة المرسلة منضبطة عند الصحابة بمعاني ومصالح تستند في عمومها إلى الشريعة إضافة إلى عدم معارضتها لأصل من أصولها؛ بل إن الشاطبي يبين في وضوح قوة ارتباط المصلحة المرسلة بالنص فيقول: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذ معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به...والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب تحت عموم المعنى المستقرى،

[1] - الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص 59.
[2] - نفس المصدر ، ج2، ص29.

من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذا صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة"[1].

وإذا كان السبب المانع للصحابة من اللجوء إلى القياس هو براعتهم في تنزيل النصوص على الوقائع وسهولة ذلك، مهما ظهرت هذه الوقائع متباعدة ومتنائية عن النصوص عند بعض أصحاب التعليل؛ فإن السبب الآخر المانع من ذلك؛ ورعهم الشديد وخوفهم من نسبة حكم إلى الله عز وجل بطريق القياس، يقول الشعراني وهو ينتمي إلى مدرسة التعليل: "وقد كان السلف الصالح من الصحابة والتابعين يقدرون على القياس ولكنهم تركوا ذلك أدباً مع رسول الله"[2]، ويبين في موضع آخر السبب في كون الاقتيات، فإن الشارع لم يبين لنا حكم الأرز، فكان الأولى بالأدب عند بعض أهل الله تعالى إبقاءه على عدم دخول الربا فيه" [3].

والسبب في تحرج الصحابة من القياس (تخريج المناط، وقياس الشبه) وعدم الحرج مما يسميه أصحاب التعليل "مصلحة مرسلة"، هو ربما وجود التواتر المعنوي المفيد للقطع عند الصحابة في حالة المصلحة المرسلة، يقول الشاطبي: "العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط...بل [من] استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغة"[4]، أو قد يكون هذا الذي يسميه البعض"مصلحة مرسلة"؛ عبارة عن نص خاص أريد به العام وفهمه الصحابة على وجه لم يفهمه غيرهم من أصحاب التعليل فيكون معناه حاصل من جهة تنبيه اللفظ، بخلاف القياس الذي فيه تعدية لحكم شرعي نزل في أمر خاص إلى أمر آخر بجامع العلة.

وليس معنى هذا الكلام أن القائلين بالقياس قد خرجوا عن الأدب؛ وإنما الظروف والأحوال تبدلت وتغيرت من عصر الصحابة والتابعين إلى العصور التالية التي الفهوم المتكلفة"[5]، وهذا بسبب حالة الإسلام الاجتماعية زمن الخلفاء التي "لم يدخلها رفه كبير

---

[1] - نفس المصدر ج4، ص64-65.
[2] - الشعراني: الميزان الكبرى، ص32.
[3] - نفس المصدر، ص.31-32
[4] -الشاطبي: الموافقات، ج4، ص 57.
[5] -الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج2، ص9

ولا ميل إلى الشمم والبذخ والملاذ والسفاسف التي ينشأ عنها تشعيب الأحكام وكثرة النوازل التي هي منشأ التأويلات"[1]، هذه المستجدات تطلبت زيادة في ضبط الاجتهاد وربط المصالح والمعاني **بأصول شرعية معينة** سداً للذرائع؛ لأن الذمم بدأت تفسد فخيف على الشريعة من الانحلال خاصة وأن منازع المصلحة المرسلة دقيقة وتحتاج إلى قوة العلم والدين، فكانت هذه السياسة التشريعية الجديدة طبعاً اجتهادياً ظهر من بعض مجتهدي النظر التعليلي يتوافق مع أحوال بعض المكلفين في العصور التالية لعصر الصحابة والتابعين في إطار نظر مقاصدي متكامل يشمل الظاهر والتعليل.

تذكر فيه النتيجة، يشبه أصل التعليل عند الجمهور، وهذا ما دفع ببعض الفقهاء إلى القول عن الظاهرية "أنهم يأخذون بالقياس إذا كانت العلة منصوصاً عليها، وذلك حق في جملته، لأن ذلك لا يعتبرونه قياساً بل هو في الحقيقة تطبيق للنص الكلي الذي اشتمل على العلة، إذ صرح بأن كل ما يدخل في عموم ذلك ينطبق عليه الحكم بالنص لا بالقياس، وتسمية ذلك قياسا موضع نظر"[2]، لأنه حتى وإن كان بعض "نفاة القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً، وإن كان منصوصاً على علته، أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل، مشمولاً به مندرجاً تحته"[3]؛ فإن البعض الآخر كابن حزم يفرق بين القياس(=بجميع أقسامه) وبين الدليل بقوله: "وصح أن الحكم للاسم الواقع على النوع الجامع لما تحته، وهكذا قلنا نحن: إن حكمه ρ في واحد من النوع حكم منه في جميع النوع. وأما القياس الذي ننكر فهو: أن يحكم لنوع لا نص فيه بمثل الحكم في نوع آخر قد نص فيه، كالحكم في الزيت تقع فيه النجاسة بالحكم في السمن يقع فيه الفأر"[4]. وتعلق ابن حزم بالاسم الواقع على النوع الجامع لما تحته، واعتبار أن هذا النوع المنصوص عليه لا يشمل حكمه حكم نوع آخر غير منصوص عليه؛ يجعل الباحث لا يعتقد أن الظاهرية[5] يأخذون بالقياس إذا كانت العلة منصوصا عليها حتى وإن كانت النتيجة واحدة في بعض الفروع المخرجة على

---

1 -نفس المرجع، الموضع ذاته.
2 -أبو زهرة: ابن حزم :حياته وعصره –آراؤه وفقهه، ص 359.
3 -الشوكاني: إرشاد الفحول إل تحقيق الحق من علم الأصول، ج2، ص 861 .
4 -ابن حزم: المصدر السابق، ج7، ص 182 .
5 -على الأقل بعضهم كابن حزم مثلاً.

الدليلين، وإنما يعتقد أن الظاهرية يأخذون بما يشبه "المصلحة المرسلة" عند الجمهور لعدم ثبوت ممارسة الصحابة للقياس المختلف فيه، ولاشتراك "الدليل"مع "المصلحة المرسلة" في أن كلاهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به.

وبهذا فإن الجميع يلتقي في نقطة مشتركة تدور حول الاتفاق على قوة ارتباط اجتهاد أصحاب النظر التعليلي من أمثلة التعليل بالمصلحة المرسلة[1]؛ أي أن اتخاذ السجون مصلحة لم ترد نصوص شرعية باعتبار ولا بإلغاء عين هذه المصلحة، ولكن وردت نصوص باعتبار جنسها كما في قوله تعالى:ﱡﭐ□□□□□ﱠ [2]؛ لأن منع حصول الإثم والعداون جنس، واتخاذ السجون نوع يدخل في دائرة هذا الجنس، وهذا المناط – منع الإثم والعدوان– هو نفسه الذي فهمه أصحاب النظر الظاهري من خلال مسمى "الدليل"، إذ المجتهد ينطلق من مقدمتين لينتهي إلى النتيجة؛ حيث أن الله عز وجل أمرنا بمنع العدوان والإثم، و اتخاذ السجون يتحقق فيه هذا المنع؛ فإذا يصبح اتخاذ السجون مدلول عليه بدليل الأصل، يقول ابن حزم: "وأما السجن فإنما هو منع للمسجون من الأذى للناس، أو من الفرار بحق لزمه، وهو قادر على أدائه فقط، وهذا واقع تحت قوله تعالى ﱡﭐ □□□□□ﱠ ."[3]، والباحث يلاحظ أن الجميع متفق على المناط الذي اعتمده الصحابة ﱡﭐ□ □□□□ﱠ ، وكذلك المعنى الحاصل يتفق ومذهبهم في التعليل؛ لأن اعتبار "جنس المصلحة" (المصلحة المرسلة) يجرُّ إلى اعتبار "القياس" من باب أولى لأن القياس اعتبار لعين المصلحة، أما الذين نسبوا تحقيق المناط للدليل؛ إنما فعلوا ذلك–بحكم الطبع– مسايرة لمذهبهم النافي للتعليل؛ لأن مقتضى الدليل استنباط مباشر من النص.

أما في حال اختلاف الصحابة في مسألة ما؛ فإن كلا المدرستين تختلفان في فهم المناط الذي اعتمده الصحابة رضوان الله عليهم.

وإن سبب هذا الاختلاف يرجع إلى الإجمال الذي ظهر على اجتهادات الصحابة؛ فبالرغم من بيانهم للأمة طريقة تنزيل النصوص على الوقائع؛ **إلا أن هذه الطريقة بقي فيها شيء من الإجمال فكان اجتهادهم أصلاً للنظر التعليلي، وكان أيضاً**

---

[1] -انظر، عادل الشويخ، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 2000م، ص 107.

[2] - المائدة:2.

[3] -ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص140.

أصلاً يفصلوا ما أجمل في السنة لبقيت السنة على إجمالها، وهكذا إلى عصرنا هذا فلولا أن حقيقة الإجمال سارية في العالم كله من العلماء ما شرحت الكتب ولا ترجمت من لسان إلى لسان ولا وضع العلماء على الشروح حواشي كالشروح للشروح"[1]، وطبعاً الصحابة هم أئمة مجتهدون وحلقة وصل بين السنة وباقي الأئمة المجتهدين.

المطلب الثالث
أصول النظر المقاصدي عند الصحابة

وننتهي من هذا إلى تقرير أن نظر الصحابة المقاصدي يشمل الاجتهاد في تحقيق المناط العام[2] للنصوص الصريحة والإجماع عند اتفاقهم (على المناط)، وكذلك الاجتهاد في فهم مناط النصوص الظنية واستخراج مناطات (=قواعد[3] تحكم) المسكوت عنه (ما لا نص فيه) من الوقائع عند اختلافهم (في المناط)، وكل ذلك من أجل تحقيق المناط العام بالنظر إلى رأي صحابي واحد (المذهب الواحد)[4]، أو تحقيق المناط الخاص بالنظر إلى تعدد آراء الصحابة(عدة مذاهب)[5]، وهذا الشق الثاني هو الذي ورد ذكره على لسان الخليفة عمر ابن عبد العزيز عندما قال: "ما أحب أن أصحاب رسول الله ψ من ذم للرأي والاحتياط في القول به، وتصريحاتهم المختلفة التي تدل على أن الخطأ وارد على المجتهد، يقول ابن حزم: "وقد وجدنا فتاوى كثيرة بالرأي يتبرؤون فيها من خطأ –إن كان– إلى الله تعالى، ولا يوجبون شيئاً منها ديناً ولا يقولون إنه الحق؛ بل يذمون القول بالرأي في خلال ذلك، خوف أن يظن ظان أنه منهم على سبيل الإيجاب والقطع أنه حق"[6]، ومن هذه الفتاوى والأقوال التي صدرت عن الصحابة:

---

[1] -الشعراني، الميزان الكبرى، ص65، وانظر أيضاً ص81 .

[2] -المقصود بتحقيق المناط العام تطبيق الكلي على جزئياته والكلي المقصود به هنا ثبوت الحكم الشرعي بدليله الأصولي، وهذا كما قرر الشاطبي. ذلك في موافقاته (انظر ، الموافقات، ج5، ص12)، هذا وقد بين المحقق في (الهامش 1 من ج5، ص 12)، هذا الأمر وأن المقصود بالمناط هنا ثبوت الحكم بمدركه الشرعي أي بنص أو إجماع أو قياس فالمقصود بهذا النوع من الاجتهاد تطبيق الأحكام الشرعية غير أن المناط عند الصحابة -ومن خلال ما سبق من نتائج -نعني به ثبوت الحكم الشرعي بنص صريح أو إجماع. وهذا الكلام يتعلق بما اتفق فيه الصحابة رضي الله عنهم.

[3] - المقصود بالمناط هنا كما قلنا ليس العلة المعروفة في القياس وإنما ثبوت الحكم بمدركه الشرعي فقد يكون عن طريق النص الظني بأي من الدلالات اللفظية، أو مصلحة مرسلة كما يسميها أصحاب النظر التعليلي، أو دليلاً كما يسميه أصحاب الظاهر وهذا طبعاً يتعلق بما اختلف فيه الصحابة رضي الله عنهم.

[4] -نسميه تحقيقاً للمناط العام بالنظر إلى رأي صحابي واحد في مسألة ما؛ لأن رأيه في نظره يعم جميع المكلفين إذا توفر فيهم هذا المناط (الحكم الشرعي).

[5] -نسميه تحقيقاً للمناط الخاص بالنظر إلى تعدد آراء الصحابة في المسألة الواحدة؛ لأن رأي كل صحابي أو مجتهد لا يخص إلا مقلدي هذا الصحابي أو المفتي ؛ فرأيه والتزام فئة من المكلفين به يعتبر تحقيقاً للمناط الخاص في حقهم .

[6] -ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص 25-26.

- قول أبو بكر –رضي الله عنه–: "أقول في الكلالة برأيي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمن الشيطان"[1].
- قول علي لعمر –رضي الله عنهما– حينما استفتاه في المرأة التي أُسقط جنينها خوفاً منه: "إن لم يجتهدوا فقد غشوا، وإن اجتهدوا فقد أخطأوا ، يك خطأ فمن عمر"[2].
- وقال في جواب المرأة –التي ردت في النهي عن المبالغة في المهر حيث ذكرت القنطار في الكتاب: "أصابت امرأة وأخطأ عمر"[3].
- وقال ابن مسعود في المفوضة: "إن كان خطأ فمني ومن الشيطان"بعد أن اجتهد شهراً [4].

ويجيب الغزالي عن مثل هذه الاعتراضات أو التناقضات التي تعترض قاعدة كل الخطأ ممكن، وذهب مذهب من قال المصيب واحد. أو خاف على نفسه أن يكون قد خالف دليلا قاطعاً غفل عنه. أو لم يستتم نظره، ولم يستفرغ تمام وسعه. أو يخاف أن لا يكون أهلا للنظر في تلك المسألة. أو أمن ذلك كله، لكن قال ما قال إظهاراً للتواضع والخوف من الله تعالى، كما يقولون: «أنا مؤمن بالله إن شاء الله» مع أنهم لم يشكوا في إيمانهم"[5].

فهذه الوجوه والاحتمالات التي ذكرها الغزالي في تفسير جريان لفظ الخطأ على ألسنة او أي مجتهد آخر ولا ينبه؛ لأن مسائل الاجتهاد جميعها تخضع للمناقشة والتمحيص، كما أن الخطأ الذي ينتج عن عدم استفراغ الجهد واستتمامه يبعد تصور صدوره عن الصحابة لمكانتهم وورعهم وخير دليل على ذلك ما ورد في ابن مسعود الذي مكث شهراً كاملا ينظر في مسألة المفوضة، وأما كون الخطأ يصدر من فاقد لأهلية الاجتهاد فهذا أيضا محال في حق الصحابة وإنما يدفعهم للخوف من هذا الأمر مقامهم

---

[1] -علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا، رقم: 30691، ج11، ص79.

[2] - علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا، رقم: 14441، ج5،ص5-6.

[3] - علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا، رقم: 45800،ج16،ص538.

[4] - سنن النسائي الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، رقم: 5518، ج3، ص317.

[5] -الغزالي، المستصفى، ج4، ص81-82.

في الدين، الذي يدفعهم إلى الاحتياط في نسبة رأيهم للدين حتى وإن علموا أنهم على صواب، أما اعتقاد بعضهم الخطأ بناءً على قوله بأن المصيب واحد فهو ممكن الصدور من بعضهم؛ لأن هذا الاعتقاد سنة الله في خلقه وبه ينمو الاجتهاد ويتكامل.

ثم إن كلامهم عن الخطأ هنا ربما يحمل على بعض قضايا تحقيق المناط العام وهي بطبيعتها لا تحتمل أن يكون الحق في جميع الجهات؛ بل لا بد وأن يتعين في جهة مجتهد واحد عند الاختلاف، وهذا الأمر يميز القضايا المستجدة كبعض القضايا السياسية، وبعض القضايا المتعلقة بالقضاء بين الناس مثلاً فيمكن أن يقع المجتهد[1] في الخطأ أثناء معالجتها لكنه خطأ مجازي وليس حقيقي[2].

وفي إطار هذه القناعة يمكن أن نقول أن القضايا التي عالجها الصحابة ψ واستعملوا فيها النظر المقاصدي تنقسم إلى قسمين: الأول عبارة عن قضايا أدلتها قطعية[3]، قابلة للاجتهاد في هذا المستوى(أي لا يجوز الاجتهاد في تعيين مناط آخر لها)، وهذا النوع من القضايا يحتاج بعد ذلك إلى نظر مقاصدي عند تحقيق المناط العام، أي النظر في مدى استيفاء المكلفين لهذا المناط من أجل دخولهم في نطاق التكليف؛ فيمكن أن يقع الخلاف بين الصحابة عند تحقيق المناط العام المتفق عليه فيكون منهم المخطئ (خطأ مجازي) والمصيب، وهذا بحكم تعين الحق في جهة واحدة، وهذه القضايا تخص المستجدات كبعض قضايا السياسة والقضاء والاقتصاد وغيرها، ويمكن أن نصفها بأنها تمس جوانب من السياسة الشرعية بمختلف مجالاتها الدستورية والمالية والجنائية والمدنية (الأسرة) وغيرها، وهذا النوع من الاجتهاد هو الذي وصفه إطار مناط ثابت لا يتغير.

والقسم الثاني عبارة عن قضايا أدلتها ظنية[4]، ويمكن تقسيمها في وقت واحد – بحكم ظنيتها المؤدية إلى اختلاف الصحابة المجتهدين – باعتبارين الأول: إلى **قضايا ثابتة** بحكم تعين مناطها في حق جميع المكلفين بالنظر إلى المذهب الواحد (رأي صحابي واحد)، وعلى هذا الأساس فهي تخضع لتحقيق هذا المناط العام في حق مقلدي

---

[1] - المقصود بالمجتهد طبعاً الفرد الذي يحصل جميع شروط الاجتهاد مع ما يتبع ذلك من تقليب لوجهات النظر بعد طرحه لرأيه في أوساط الاجتهاد وثباته بعد ذلك على رأيه.

[2] - سبق الإشارة إلى الفرق بين الخطأ المجازي والخطأ الحقيقي.

[3] - المقصود بالأدلة القطعية: الصريحة التي اتفق جميع الصحابة على معناها حتى وإن ثبتت بدليل ظني كحديث الآحاد مثلاً بشرط اتفاقهم على صحة الحديث.

[4] - المقصود بالظنية؛ ظنية الدلالة، وكذلك ظنية الثبوت عند اختلاف الصحابة في مدى صحة خبر الآحاد مثلاً.

الصحابي الواحد والاعتبار الثاني: إلى **قضايا متغيرة** بحكم تغير مناطها من صحابي برأي صحابي يقلده في مسألة ما، وفي عدم إلزام الصحابي المجتهد جميع المكلفين المقلدين التزام رأيه وإنما نقل عنهم عكس ذلك. وتغير مناط هذه القضايا الظنية من صحابي إلى آخر دليل على قابليتها للاجتهاد في هذا المستوى(= تعيين مناط جديد)، وهذا النوع من القضايا الظنية لا يتعلق بالمستجدات بقدر ما يتعلق بمواكبة واستيعاب تغير أحوال المكلفين كأفراد بحسب قوتهم وضعفهم في الدين (مقامات: الإسلام، الإيمان والإحسان) والبدن. وهذا النوع من النظر وصفه الشاطبي بأنه يمكن أن ينقطع بمعنى يمكن الاكتفاء بآراء من سبق من المجتهدين في تقريره.

المبحث الثاني

الدراسة التطبيقية (أهم قضايا السياسة الشرعيةعند الصحابة)

توطئة

بعد أن تبين لنا من الناحية النظرية مفهوم وأصول النظر المقاصدي عند الصحابة ننتقل إلى الجانب التطبيقي الذي هو عبارة عن عرض لمجموعة من القضايا والفتاوى التي عرضت للصحابة ψ وتحليلها من أجل إثبات صحة النتائج النظرية، وهذا وفقاً للتقسيم السالف الذكر لقضايا الصحابة، على أننا نتناول أهم القضايا التي عرضت للصحابة وخرَّجها النظران الظاهري والتعليلي على قواعدهما؛ وهذا بسبب صعوبة استقراء جميع قضايا الصحابة التي قدرها ابن حزم بعشرين ألف مسألة.

المطلب الأول
قضايا تحقيق المناط العام

هناك قضايا اتفقوا في تحقيق مناطها (إجماع) وأخرى اختلفوا **والمناط واحد** دائماً، وتعيين المناط من الشارع الحكيم في مثل هذه القضايا دليل على أنها قضايا ثابتة تخص جميع المكلفين في هذا المستوى (المناط)، وأنه لا يجوز الاختلاف فيها، وإذا وقع فإنه دليل على حدوث انحراف وإتباع للهوى من أحد الفريقين، وأنه ليس اختلاف رحمة للأمة.

الفرع الأول: قضايا متفقة في المناط وتحقيق المناط.

المسألة الأولى: بيعة أبي بكر

بعد وفاة النبي ρ بادر الصحابة جميعهم إلى نصب إمام لهم، فتركوا بسبب سقيفة بني ساعدة بعد نقاش وقع بين الصحابة، فاعتبر البعض من المعللين أن اتفاق الصحابة على اختيار أبي بكر **كان إجماعا سنده التعليل (القياس)**، يقول أحدهم "اتفاق الصحابة على بيعة أبي بكر بعد نقاش بين المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة، ثم الاتفاق على إثر تعليل عمر τ بقوله: «ألا ترضون لأمر دنياكم بمن رضى به رسول الله ρ لأمر دينكم» فاتفقوا على ذلك"[1]؛ في حين أن ابن حزم الظاهري ينفي أن يكون سند اتفاق الصحابة على تولية أبي بكر: القياس؛ لأنه قياس فاسد، يقول: "وهذا من الباطل الذي لا يحل، ولو لم يكن في تقديم أبي بكر حجة إلا أن رسول الله ρ قدمه إلى الصلاة لما كان أبو بكر أولى بالخلافة من علي، لأن رسول الله ρ قد **الله ρ على استخلاف أبي بكر**، ومعلوم أن فكرة النص هذه تبناها أيضاً الشيعة في حق سيدنا علي، وقد رد على مزاعم النص العلماء، وبينوا ذلك بأدلة قطعية يقول إمام الحرمين الجويني جواباً لمن تساءل عن هذا الدليل القطعي على انتفاء النص: "الذي دفعنا إليه متلقى من اطراد العادات واستمرارها، وجريانها على القضايا المألوفة المعروفة واستقرارها. فمما اطرد به العرف على مكر الأيام وممر الأعوام أن النبأ العظيم والخطب الجسيم وما يجل خطره ويتفاقم وقعه في النفوس وغرره؛ تتوافر الدواعي على اللهج بصدقه وذكره والاعتناء بنشره وشهره والاهتمام بأمره لعلو منصبه وقدره"[2]، ومعنى هذا الكلام أن النقاش الذي سبق مبايعة بكر في السقيفة كان يستدعي استحضار النص من أحد الفريقين لو كان النبي ρ استخلف.

والباحث يرى أن تولية أبي بكر ما هي إلا تحقيق للمناط السالف الذكر –وجوب نصب الإمام– ، وأن تولية سيدنا أبي بكر لم تتوقف على إجماع أصولي من الصحابة بقدر ما احتاجت إلى "إجماع سياسي" من الصحابة ψ، ويفهم هذا الأمر من خلال في اختيار خليفة رسول الله –صلى الله عليه وسلم– حيث قال "ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش"[3]، واحتجاج عمر τ بقرابة المهاجرين من النبي ρ وتسليم قبائل العرب

---

[1] -عادل شويخ ، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية ، ص100.

[2] -الجويني: الغياثي، ص23.

[3] - صحيح البخاري، رقم: 6830، ص1689- 1690.

- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ، ج 2، ص 235.

هذا وقد ذكر الطبري في رواية أخرى (ج2، ص 234) استشهاد أبي بكر الصديق بحديث **"قريش ولاة هذا الأمر"** كما روى الإمام أحمد حديث **"قريش ولاة هذا الأمر"** ضمن سياق اجتماع السقيفة، إلا أنها رواية ضعيفة

بالزعامة لهم، وفي ذلك يقول: "**والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم (= الأنصار) ونبيها من غيركم**، ولكن العرب لا تمنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب **الحجة الظاهرة والسلطان المبين، من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته** إلا مدل بباطل أو متجانف لإثم ومتورط في هلكة"[1]، **وفي هذا مراعاة لسنن الله الطبيعية التي تسري في المجتمعات.**

ويمكن تفسير اختيار أبي بكر الصديق τ بأنه تم عن طريق النخبة (الصحابة) التي الأمة. وهذه القوانين الاجتماعية إنما هي وسائل لتحقيق المقاصد التي بدورها يمكن أن نعتبرها بمفهوم النظر التعليلي مصالح مرسلة دلت عليها عديد النصوص كما يمكن تخريجها على النظر الظاهري من خلال عدة نصوص كالنص على صفة الإمام، وبعض النصوص الدالة على الأفضلية...إلخ، وبهذا فإن اتفاق الصحابة على تولية سيدنا أبي بكر كان وراءه إجماع سياسي سنده قوانين اجتماعية سياسية تتعلق بطبيعة المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت.

هذا وتسجل لنا مصادر التاريخ مراعاة علي –رضي الله عنه– لدليل الإجماع السياسي الذي **لهذا الأصل العظيم** ويقرر أن الإجماع السياسي يستمد حجيته وقوته من الآية القرآنية ﭐﱡ□□□□□□□□□□□□□□□ﱠ[2]، قائلاً لمعاوية:"فإن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت بالشام، لأنه بايعني الذين بايعوا أبا بكر، وعمر، وعثمان على ما بايعوا، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين، والأنصار، **فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماما** الإجماع الأصولي الذي أسس له الشافعي؛ لأن الإجماع الذي قرره الإمام علي يتعلق بأهل الحل والعقد (الأنصار والمهاجرين) وموضوعه القضايا السياسية، ونفهم من كتب التاريخ أن إجماع الصحابة –الذي قرره علي في رسالته– لم يكن بالمعنى الأصولي المعروف أي؛ **إجماع كل أهل الحل والعقد على الاعتقاد باستحقاق أبي بكر منصب الخلافة**، وإنما كان اتفاقا بالأغلبية على استحقاق أبي بكر

(انظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، ج5، ص191)، وما ذكره الطبري والإمام أحمد معارضان بما رواه البخاري وكتب السنة الأخرى، والطبري نفسه في موضع آخر من تاريخه، وبما رواه ابن قتيبة في " الإمامة والسياسة".

[1] - محمد بن جرير الطبري، المرجع السابق، ج 2، ص243.

[2] - النساء، 115.

لهذا المنصب، فالثابت أن علي ψ– في أول الأمر –لم يرض بخلافة أبي بكر حيث كان يعتقد أحقيته بمنصب الإمامة، وكذلك سعد ابن عبادة ψ، ولكن هذا الإجماع كان إجماعاً سياسياً؛ أي أنه حصل – بعد اتفاق أغلبية المهاجرين والأنصار على استحقاق الصديق الخلافة ر **لزوما لجماعة المسلمين، واتباعاً لسبيل المؤمنين،** امتثالاً للآية الكريمة. وفي هذه الحالة فالإجماع السياسي ملزم فقط للأشخاص المعايشين للحدث السياسي، ولا علاقة له بالعصور التالية لارتباطه بقضايا ذلك العصر، على أن يبقى مفهوم الإجماع السياسي حاضراً كوسيلة لتحقيق مناط القواعد الشرعية لحل مشاكل الأمة السياسية في كل عصر، وكان هذا فهم علي – رضي الله عنه – للآية الكريمة: ﭐ□□□□□□□□□□□□□ □□□□□ﱠ [1]. في الأخير يصح أن نطلق على تعيين أبي بكر من مجموعة أهل الحل والعقد سياسة شرعية دستورية.

المسألة الثانية: ولاية العهد (استخلاف عمر)

الثابت في ولاية العهد أن"انعقاد الإمامة بعهد من قبله، فهو مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته، لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما. أحدهما: أن أبا بكر τ عهد بها إلى عمر τ فأثبت المسلمون إمامته بعهده."[2]، وعليه فالمناط وافقه الصحابة على ذلك، يقول الغزالي:"ومن ذلك قياسهم العهد على العقد، إذ ورد في الأخبار عقد الإمامة بالبيعة، ولم ينص على واحد وأبو بكر عهد إلى عمر خاصة، ولم يرد فيه نص، ولكن قاسوا تعيين الإمام على تعيين الأمة بعقد البيعة فكتب أبو بكر: «هذا ما عهد أبو بكر» ولم يعترض عليه أحد"[3]، ويرى البعض الآخر أن هذا الاستدلال "لا حجة لهم فيه، لأن النص قد صح بطاعة أولي الأمر منا، وجاءت الآثار الصحاح عن النبي ρ بوجوب الطاعة للأئمة، ولزوم البيعة، وهذا يوجب استخلاف إمام إذا مات الإمام، فهو نص صحيح على وجوب الاستخلاف لمن يوثق بدينه، ويقوم بأمور المسلمين من قريش، نصوصاً بينة على وجوب العدل على الإمام والرفق بالرعية والنصح

---

[1]- النساء، 115.
[2] -الماوردي: الأحكام السلطانية، ج1،ص 68.
[3] -الغزالي: المستصفى، ج3، ص507.

لهم، فصفات الإمام منصوصة عن رسول الله ρ بينة واضحة، فمن كانت فيه تلك الصفات فقد نص على تقديمه وإفراده بالأمر ما عدل"[1].

وإذا استبعدنا استناد الصحابة إلى القياس لما توصلنا إليه في الدراسة النظرية؛ ولما يظهر من فارق بين الأصل – بيعة الأمة – والفرع – بيعة الإمام– فإن ما ذهب إليه ابن حزم من "دليل" لا يعدو أن يكون "مصلحة مرسلة" في المعنى؛ لأن النبي ρ لم ينص على ما الشارع الحكيم قطع بوجوب نصب الإمام من خلال الإجماع الذي استند بدوره إلى عديد النصوص الدالة على وجوب نصب الإمام بمفهوم النظر الظاهري[2]، أو ما يمكن أن نسميه مصالح مرسلة دلت عليها النصوص[3] بمفهوم النظر التعليلي، فكان هذا المعنى الذي استند إليه إجماع الصحابة عين المصلحة التي نص عليها الشارع؛ فكان الاستخلاف من الإمام القائم لما فيه من حفظ وحدة وتماسك الأمة مصلحة مرسلة من جنس المصلحة التي نص عليها الشارع، وقد حاز أيضا إجماعا من الصحابة. كما يمكن اعتبار العمل الذي قام به الصحابة استنباطاً من النصوص من خلال "الدليل" الذي تبناه ابن حزم فنقول أن الشارع نص على وجوب نصب الإمام، والاستخلاف من الإمام بالشروط التي وضعها الشارع يتحقق فيه نصب الإمام الواجب شرعاً، فيكون حكم الاستخلاف الجواز. وقد حاز هذا الاستنباط إجماعا من الصحابة.

---

[1] -ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص130-131.

[2] -ابن حزم يعتقد وجوب الإمامة من خلال نص النبي ρ وهذا تبين أنه خطأ لذلك وجرياً على ما توصلنا إليه في الدراسة النظرية من أن الصحابة قالوا بشيء مشترك يسمى "دليلا" في نظر الظاهرية و "مصلحة مرسلة " في نظر أصحاب التعليل اضطررنا إلى تخريج عمل الصحابة في هذه المسألة على نظر ظاهري مفترض حتى وإن لم يقل به ابن حزم وهذا إثباتاً لنتائج الدراسة النظرية.

[3] -على سبيل المثال من الواجبات الفردية التي ترتبط بمقصد نصب الإمام يشير الغزالي إلى ارتباط العلم والعبادة وهي مصالح جزئية بالمقصد العام وهو نصب الإمام بقوله: ((أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا **بسلطان مطاع.** وهذا تشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام اعية بمقصد الإمامة: ((أنا نعلم علماً يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد، والحدود والمقاصات، وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً. وذلك لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع)) (- الشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، تحقيق محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ 1998م، المجلد الرابع، ج8، ص 378.)..
وهكذا فالمصالح الجزئية المبثوثة في نصوص الشريعة تتظافر فيما بينها لتعطي قوة القطع واليقين لمقصد نصب الإمام ويصبح نصب الإمام: ((من أتم مصالح المسلمين، وأعظم مقاصد الدين)) (نفس المرجع، الموضع ذاته) .
ولذلك لم يختلف المسلمون منذ عهد الصحابة في هذه المسألة.

وبهذا فإن استخلاف أبي بكر لعمر، إنما هو تحقيق لمناط مبدأ الاستخلاف، وقد تحقق فيه إجماع الصحابة، ويمكن اعتبار مبدأ الاستخلاف نفسه تحقيقاً لمناط وجوب نصب الإمام؛ لأن ما أقدم عليه أبو بكر ووافقه عليه الصحابة كان أولاً استخلافاً، ثم ثانياً استخلافاً لشخص عمر تحديداً. فكان عمله الثنائي τ تحقيقاً لمناط "وجوب نصب الإمام". وتحقيق هذا المناط الصادر من الصحابة ψ مجمل ويعتبر أصل يشترك فيه النظر الظاهري والنظر التعليلي. في الأخير يصح أن نطلق على هذا الاجتهاد سياسة شرعية دستورية، وهذه السياسة تتغير بحسب الظروف والأحوال، يقول ابن خلدون دعت الضرورة إليه في الحماية والجهاد وشأن الردة والفتوحات، فكانوا بالخيار في الفعل والترك كما ذكرنا عن عمر τ، ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية والقيام بالمصالح"[1].

المسألة الثالثة: جمع القرآن

روى البخاري في صحيحه قال: "حدثنا موسى بن إسماعيل عن إبراهيم بن سعد حدثنا ابن شهاب عن عبيد بن السباق أن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده قال أبو بكر رضي الله عنه إن عمر أتاني فقال إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن وإني أخشى أن يستحر القتل وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القرآن فاجمعه فو الله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن قلت كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله ρ قال هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره ٹآٱٱ□□□□□□□□□[2] حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر τ"[3].

---

[1] - ابن خلدون: المقدمة ، ص 197.
[2] - التوبة:128.
[3] - صحيح البخاري، رقم: 4986، ص1274-1275.

وروى البخاري عن أنس بن مالك أن حذيفة بن اليمان كان يغازي أهل الشام وأهل العراق في فتح أرمينية وأذربيجان، فأفزعه اختلافهم في القرآن، فقال لعثمان: يا أمير المؤمنين ! أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب كما اختلفت اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة: أرسلي إليَّ بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها عليك، فأرسلت حفصة به إلى عثمان، فأرسل عثمان إلى زيد بن ثابت، وإلى عبد الله بن زبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فأمرهم أن ينسخوا الصحف في المصاحف، ثم قال للرهط القرشيين الثلاثة: ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش، فإنه نزل بلسانهم. قال: ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، بعث عثمان في كل أفق بمصحف من تلك المصاحف التي نسخوها، ثم أمر بما سوى ذلك من القراءة في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق"[1].

هذه المسألة اعتبرها النظر التعليلي أحد الأمثلة الدالة على ممارسة الصحابة للتعليل، فنجد مصطفى شلبي يرى أنها تندرج ضمن "أفعال فعلوها لم تكن على عهد رسول الله ρ عللوها بأنها خير"[2]، ونجد القرافي أيضا يقرر أن جمع القرآن من الأمور التي فعلها الصحابة بمقتضى المصالح المرسلة[3]، ويؤكد هذا المعنى الشاطبي الذي يقول: "أصحاب رسول الله اتفقوا على جمع المصحف، وليس ثم نص على جمعه وكتبه أيضاً، بل قد قال بعضهم: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ρ ؟...ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعاً، فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة، والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن، وقد علم النهي عن الاختلاف في ذلك بما لا مزيد عليه"[4].

والذي دفع النظر التعليلي إلى الاعتقاد أنه مصلحة مرسلة ما ورد في الروايات كتساؤل الصحابي أبي بكر: "كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله ρ "ثم تساؤل زيد بن ثابت : "كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله ρ ". ثم جواب سيدنا عمر في المرة الأولى: "هذا والله خير" وجواب سيدنا أبي بكر في المرة الثانية: "هو والله خير"، يقول الشاطبي:

[1] - نفس المصدر، رقم: 4987 ، ص1275.
[2] - شلبي، تعليل الأحكام ، ص64.
[3] -القرافي، نفائس الأصول شرح المحصول، ج9، ص4087.
[4] -الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص354-355.

"وليس ثم نص على جمعه وكتبه أيضاً؛ بل قد قال بعضهم كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ρ"، ويقول شلبي: "قد يقال: إنهم لم يفعلوا شيئاً لم يفعله رسول الله ρ لأنه كان يأمر الكتاب بالكتابة، وتوفي والقرآن كله مكتوب. والجواب أنهم جمعوه في مكان واحد مرتباً بعد أن كان مفرقاً غير مرتب؛ ولأنه لو كان مكتوباً على الوجه الذي جمعوه لما نازع أبو بكر أولا محتجاً بأنه شيء لم يفعله رسول الله، وكذلك ابن ثابت؛ ولما لجأ عمر إلى القول بأنه خير، بل كان يكفي أن يقول: إن رسول الله فعله"[1].

صحيح أن هذا الذي أقدم عليه الصحابيان الجليلان أمر جديد لم يفعله رسول الله ρ، يشبه المصلحة المرسلة في الجدة وكذلك قولهما بأنه "خير" يعتبر تعليلاً، ولكن هذا التساؤل و "التعليل" الذي أعقبه إنما وردا في سياق تحقيق المناط الذي لا يشترط في تحقيقه وجود دليل شرعي مثل المصلحة المرسلة بقدر ما يتوفر فيه دليل عقلي أو علمي؛ فجواب الصحابيين لا يتعلق بالمناط الذي هو واضح معروف منذ عهد النبي ρ إلى يوم الدين، قرآن كتاباً فقال عز وجل: ٱ□□□□□□ٱ[2] "فأفاد ذلك وجوب كتابته كله... وتفريق الصحف المكتوبة لا يعقل أن يكون مطلوباً للشارع حتى يحتاج معها إلى **دليل خاص**"[3]، وعليه فالمناط متفق عليه ولا يحتاج إلى اجتهاد أصلا؛ إنما الذي احتاج من الصحابة إلى اجتهاد هو إعادة تحقيق المناط بعد الأحداث التي جدت وهي انتشار القتل في الحفاظ، وكذلك زوال السبب الذي ربما جعل النبيρ لا يأمر بجمع القرآن والاكتفاء بكتابته مفرقاً وحفظه في الصدور، وهو احتمال المزيد في كل سورة ما دام حياً، وهذه الظروف والمستجدات هي ما أطلقنا عليه دليل اختلاف الأحوال، فتطلب الأمر من الصحابة مزيداً من الاجتهاد من أجل الحفاظ على أصل الشريعة المنصوص والمتفق على حفظه، ونفس الشيء فعله سيدنا عثمان عند تغير الظروف اضطر إلى إعادة تحقيق المناط حفاظاً على أصل الشريعة وذلك بجمع الناس على حرف أو العقلي ويمكن أن يصيب فيه المرء ويخطئ؛ لأنه يتعلق بمعطيات الواقع أو ما يسمى بظاهر الأمور؛ لكن في مسألتنا هذه هو اجتهاد صواب لأنه لم يعرف له مخالف من الصحابة ψ، ولأن صورة المسألة

[1] -شلبي، تعليل الأحكام، ص64.
[2] - الأنعام: 38.
[3] -محقق كتاب الاعتصام للشاطبي: أحمد عبد الشافي، الاعتصام، ج2، ص 355 هامش رقم 1 .

واضحة. ويمكن إطلاق مصطلح "المصلحة المرسلة" على الخطوات التي باشرها الصحابة أو الدليل الذي وظفوه في الحفاظ على المناط المتفق عليه، ولكن من باب الإطلاق العام باعتبار أنه حتى الأدلة العلمية تعتبر مصلحة مرسلة بالإطلاق العام وإنما نعني بالمصلحة المرسلة في الإطلاق الشرعي إثبات المناط خاصة.

أما ما روي عن أبي بكر وزيد بن الثابت من التردد في القيام بهذا العمل فشيء طبيعي في حق الصحابة وما عرف عنهم من الورع والخوف من الوقوع في الخطأ في أمر خطير كهذا رغم وضوح المسألة، وهذا مما يدل على أن هذا الموقف الأولي منهما إنما صدر عن مقام وحال الذي لا يعير كبير اهتمام لعقله في غياب النص من الشارع حتى ولو تعلق الأمر بتطبيق النصوص الشرعية الذي هو أمر لا مفر منه. وما ظهر من وسياسة الدنيا به"[1] وفاءً لوظيفته كمستشار للخليفة، وهذه الميزة ظهرت بوضوح في سياساته المختلفة عندما تقلد رضي الله عنه منصب الخلافة.

أما من وجهة النظر الظاهري فيمكن اعتبار أن دليل الوجوب يمكن استنتاجه[2] من قوله عز وجل﴿□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□﴾[3]، فيقال: أن إقامة الدين ومنع التفرق فيه واجب، وأن جمع القرآن به إقامة الدين ويمتنع به تفرق الأمة فيكون جمع القرآن واجباً بالنص مشمولا حكمه بالأصل. وربما تساءل البعض عن طبيعة التقارب بين فكرة تحقيق المناط، والمنهج الظاهري في أن كليهما مرتبط بالنص مباشرة؛ لكن الواقع غير ذلك لأن المنهج تحريم الكحول فيكون تحقيق المناط عن طريق تحليل مخبري للمشروب وقد يخطأ التحليل ويصيب بحسب ظروف وعوامل وقوع عملية التحليل أو يكون المناط ثبوت النفقة على شخص في حق أقاربه فيكون تحقيق المناط تحديد المبلغ المالي المناسب فيمكن للخبير أن يخطأ بزيادة أو نقصان كما يمكن أن يصيب ويعرف الحق الثابت عند الله عز وجل في هذه المسألة.

في الأخير يصح أن نطلق على هذا النوع من الاجتهاد: سياسة شرعية عامة.

---

[1] -هذا هو تعريف الخلافة عند أهل السنة عموماً، انظر الماوردي ، الأحكام السلطانية ج1، ص60.

[2] -لم أقف على رأي ابن حزم في هذه المسالة لذلك أفترض رأيا للظاهرية من خلال منهجهم.

[3] -الشورى : 13.

المسألة الرابعة: قتال مانعي الزكاة

هذه المسألة اختلف العلماء فيها؛ فالنظر التعليلي اعتبرها أحد الأمثلة الدالة على وقوع التعليل من الصحابة ψ كقولهم: "اجتهاد أبي بكر في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك ورجوع الصحابة إلى اجتهاده بعد نقاش دار بينهم، وخصوصاً مع عمر ابن الخطاب، وعندما علل أبو بكر الأمر بجامع القيام على أمر الله وعدم التفريق بين الصلاة والزكاة شرح الله تعالى القلوب لهذا الأمر"[1]، وكذلك الغزالي يرى أن أبي بكر والصحابة "قاسوا خليفة الرسول على الرسول إذ الرسول إنما كان يأخذ للفقراء، لا لحق نفسه والخليفة نائب في استيفاء الحقوق"[2]، لأن الذين امتنعوا عن أداء الزكاة احتجوا الصحابة بعد ما قال سيدنا أبو بكر "لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة"[3]، واعتبرت هذه المقولة "تعليلا"؛ لكن الواقع غير ذلك فمناط المسألة ثابت بالنص؛ فقط الذي حدث أن بعض الصحابة لم يستوعب جيداً صورة المسألة وهذا أمر بديهي؛ لأن المسألة جديدة والنقاش في بدايته والنظر لم يستقر بعد على رأي، فكان من أبي بكر أن بيَّن ما التبس على الصحابة في فهم النص الدال على المناط وتحقيقه، يقول الشاطبي وهوً أو عناقاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ρ لقاتلتهم عليه"[4] فنلاحظ هنا أن الصدِّيق بيَّن المناط من الآية وهو قوله ρ "إلا بحقها" وبيَّن تحقيقه ببيان أن "الزكاة حق المال"، فسلم الصحابة بهذا الاجتهاد. ويبين الشاطبي وضوح المناط وتحقيقه عند الصديق بقوله : "لكن الدليل الشرعي الصريح كان عنده ظاهراً، فلم تقو عنده آراء الرجال أن تعارض الدليل الظاهر، فالتزمه، ثم رجع المشيرون عليه بالترك إلى صحة دليله تقديماً للحاكم الحق وهو الشرع"[5]، أما قول أبي بكر: "لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة"، فلا يعتبر تعليلاً ما دامت الزكاة مشمولة بالمناط الثابت بالنص، ثم هي أحد أركان الإسلام مثلها مثل الصلاة فكلاهما أصل ولا فرع في المسألة، يقول ابن حزم رداً على هذا الاستدلال: "أبا بكر لم يقل: لأقاتلنهم **لأنهم** فرقوا بين الصلاة والزكاة وإنما قال: لأقاتلن المفرقين بين الصلاة والزكاة"[6]، ولابن حزم

---

1 -عادل شويخ: تعليل الأحكام، ص 100.
2 -الغزالي: المستصفى، ج3، ص507.
3 -صحيح البخاري: رقم: 6925، ص1713.
4 -الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص511-512.
5 -الشاطبي: الاعتصام،ج2، ص512.
6 -ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص129.

رأي آخر في المسألة فهو يعتبر أن أبا بكر استدل على قتال مانعي الزكاة بقوله تعالى: ٱ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ ٱ [1]، وأن الصحابة عارضوا أبا بكر بالحديث السالف الذكر؛ لأنهم نسوا الآية كما نسوا أحاديث أخرى فيها زيادة «ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا عصموا مني دماءهم وأموالهم وحسابهم على الله»[2]، وهي رواية صحيحة ثابتة، وعلى لا تزال في بدايتها عند نقاش الصحابة للمسألة.

أما ما ذكره أبو حامد الغزالي من قياس مارسه الصحابة فلا حجة فيه؛ لأن حق الزكاة ثبت بدخول الشخص في الإسلام، والتزام المرء بالإسلام لا يتوقف على حياة النبي أو موته ولا على إمامته ρ أو إمامة غيره.

وفي الأخير يمكن القول أن هذه المسألة وباعتبار تحقيق مناطها الثاني[3] تعتبر سياسة شرعية تتعلق بالعبادات (أداء الزكاة) أو بالجنايات (الردة)

المسألة الخامسة: صلاة التراويح.

اتفق العلماء على أن إحياء ليالي رمضان بالصلاة أمر مشروع فقد قال ρ: «إن الله فرض صيام رمضان عليكم، وسننت لكم قيامه»[4]. وروى أبو هريرة τ قال: كان رسول الله ρ يرغب في قيام رمضان من غير أن يأمرهم فيه بعزيمة[5]، فيقول: «من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه»[6]. وهذا هو مناط المسألة الذي اتفق عليه الصحابة ومن جاء بعدهم من العلماء.

ثم بعد ذلك شرع الرسول ρ في تحقيق مناط هذه النصوص الشرعية بأن صلى بالناس في المسجد جماعة ثم ما لبث أن أعاد تحقيق هذا المناط بأن ترك قيام الليل في

---

[1] -التوبة: 5.

[2] - صحيح البخاري، رقم: 25، ص16.

- صحيح مسلم، رقم:22، ج1، ص53.

[3] -تحقيق المناط الأول هو دخول الزكاة في قوله ρ: «إلا بحقه» وهذا ثابت بالنص وتحقيق المناط الثاني هو دخول بني حنيفة (مانعي الزكاة) في الحكم الشرعي المتعلق بقتال مانعي الزكاة لما أقدموا عليه من الامتناع عن أداء الزكاة وهذا ما يجعل المسألة تنتمي إلى السياسة الشرعية وليس للفقه.

[4] -سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، رقم: 2110، ج4، ص158.

[5] - صحيح مسلم، رقم:759، ج1، ص523.

[6] - صحيح البخاري، رقم: 2009، ص482.

- صحيح مسلم، رقم:759، ج1، ص523.

المسجد جماعة واقتصر على البيوت خشية فرضية صلاة التراويح؛ فقد روي أنه صلى بأصحابه **صلاة التراويح** في بعض الليالي، غير أنه لم يواظب عليها، وبين العذر في ترك المواظبة وهو خشية أن تكتب فيعجزوا عنها، فعن عائشة –رضي الله تعالى عنها– «أن رسول اللهρ خرج ليلة من جوف الليل فصلى في المسجد، وصلى رجال بصلاته، فأصبح الناس يّ مكانكم. ولكني خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها. فتوفي رسول الله ρ والأمر على ذلك»[1].

وبعد وفاته ρ كان الناس يقيمون ليالي رمضان كما كان الأمر في عهده ρ؛ أي أنهم واصلوا تحقيق المناط الثاني الذي توفي الرسول ρ عليه، ثم بعد ذلك تغير تحقيق المناط في زمن عمر رضي الله عنه فأخذ بتحقيق المناط الأول الذي كان بدأه ρ ثم توقف عنه خشية فرضية صلاة التراويح وقد واظب الخلفاء الراشدون والمسلمون من زمن عمر τ على صلاة التراويح جماعة (تحقيق المناط الأول)، وكان عمر τ هو الذي جمع الناس فيها على إمام واحد.

عن عبد الرحمن بن عبد القاري، قال: خرجت مع عمر بن الخطاب τ ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون، يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط، فقال عمر: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب، ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم، فقال: نعمت البدعة هذه، والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون. يريد آخر الليل، واتفق الفقهاء –من أهل السنة– على سنية صلاة التراويح، وهي عند الحنفية والحنابلة وبعض المالكية سنة مؤكدة، وهي سنة للرجال والنساء، وهي من أعلام الدين الظاهرة[2].

غير أن الفقهاء اختلفوا –تبعاً لمنهجهم– في الفعل الصادر من سيدنا عمر (تحقيق المناط) فيرى بعض أتباع المدرسة التعليلية أن هذا الفعل دليل على ممارسة الصحابة للتعليل، فالقرافي يعتبر ذلك مصلحة مرسلة[3]، ويرى مصطفى شلبي أن هذا

---

[1] - صحيح البخاري، رقم:2012،ص483.
[2] -الموسوعة الفقهية: ج37، ص136-137.
[3] -القرافي: نفائس الأصول شرح المحصول، ج9، ص 4087.

الفعل الذي صدر من سيدنا عمر ووافقه الصحابة عليه يرد ضمن "أحكام وردة مطلقة أو معللة فلما بحثوا وجدوا العلة زالت مثل التراويح حيث منع الرسول ذلك خوفا من فرضيتها فلما زال السبب وكان عمر خليفة جمع الناس وقال نعم البدعة"[1]، ويقول الشاطبي أيضا: "وأن قيام الإمام ر τ زمان خلافته، لمعارضة ما هو أولى بالنظر فيه، وكذلك صدر خلافة عمر τ، حتى تأتَّى النظر فوقع منه"[2].

لكن هذا النظر الصادر من سيدنا عمر وإن تضمن أو احتمل معنى التعليل تخريجاً على النظر التعليلي فهو أيضا يتضمن ويحتمل معنى آخر غير التعليل وهو ما يسميه الظاهرية "السبب" تخريجاً على النظر الظاهري، والفرق بين العلة والسبب واضح كما بينه ، بجملة شروط تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء كبيراً، وهي:

1-هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا ذا جاء منصوصاً صراحةً...

2-هذه الأسباب المنصوصة لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص، أي لا يجوز القياس عليها.

3- هذا الربط المنصوص بين بعض الأحكام وبعض الأسباب، ليس وراءه حكمة أو غرض، أي ليس فيه قصد إلى جلب مصلحة أو درء مفسدة. وإنما هي مشيئة الله وكفى."[3]

وفي مسألتنا هذه المعنى -الذي جعل الرسول ρ يتوقف عن صلاة التراويح- منصوص عليه، وهذا ما يجعله متداخلا بين معنى "السبب" ومعنى العلة، وعليه فيمكن أيضا تخريج هذه المسألة على المنهج الظاهري[4]؛ فابن حزم يرى أن صلاة التطوع إذا كانت جماعة في المساجد أفضل، وهو يرى أيضاً أن حديث الرسول عن أفضلية صلاة الجماعة بخمس وعشرين عام في الفرض والنفل[5]، وعليه فسيدنا عمر من وجهة النظر الظاهري طبق ما أمرت به السنة، أما لماذا الرسول لم يصل النفل ومنه صلاة التراويح جماعة وداوم على ذلك في المسجد لو كان ذلك أفضل فلأن الرسول كان يخشى أن

[1] -شلبي: تعليل الأحكام، ص.37.
[2] -الشاطبي: الاعتصام ، ج1، ص 215.
[3] -الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 192.
[4] -الباحث لم يجد كلاما صريحاً لابن حزم في "المحلى" و"الإحكام"، في هذه المسألة لذلك يضطر إلى تخريج المسألة على أصوله إثباتا لنتائج الدراسة النظرية.
[5] - الريسوني: المرجع السابق، ص 192.

يكون فعله هذا سبب في فرضية صلاة النفل وعليه فعمله ρ هذا أي –امتناعه في حقه أفضل من صلاته النفل في المسجد . ومما يدل على هذا الكلام أن ابن حزم في حديث ادخار لحوم أكثر من ثلاث ليال إن دفت دافة بحضرة الأضحى، فإذا كان ذلك أبد الأبد حرم ادخار لحومها أكثر من ثلاث ليال، فإن لم تدف دافة بحضرة الأضحى فليدخر الناس لحومها ما شاؤوا، انقياداً لأمر رسول الله ρ الذي لم يأت ما ينسخه"[1].

وبعد تقرير المسألة على وفق المنهجين الظاهري والتعليليي نقول أن ما قام به سيدنا عمر ρ ووافقه عليه الصحابة وإن كان يحتمل النظر التعليلي والنظر الظاهري فهو في الحقيقة نظر مجمل من الصحابة حدث قبل ظهور المنهجين اللذين فصَّلا نظر الصحابة وما هو إلاَّ تحقيق للمناط السالف الذكر أو لنقل إتماماً لتحقيق المناط الذي بدأه ρ حيث بين الرسول أن القيام أمر مندوب وحقق المناط بالصلاة جماعة بضع ليال لكنه توقف عن ذلك ولم يخرج للناس لسبب (ظاهر) أو لعلة (التعليل) الخوف من فرضية التراويح؛ وصرح كما ورد في الأحاديث بهذا "السبب" أو "العلة" فكأنه نبه إلى أن الأصل أو السنة ر من النبي ρ بعد أن ذكر لكل خليفة خصلة ورثها عن النبي: "وأما الخصلة التي في عمر τ فهي خصلة النصيحة للمؤمنين، والنظر إليهم وإيثارهم على نفسه، وتدبير أمر جيوشهم، وما يصلح عامتهم وخاصتهم، وهذه خصلة من خصاله ρ، وقد ورث عمر رضي الله عنه منها القدر الذي تطيقه ذاته."[2] ودل على هذه السياسة الشرعية ما ورد في الحديث عن عبد الرحمن بن عبد القاري، قال: "خرجت مع عمر بن الخطاب τ ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون، يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط، فقال عمر: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل"، فلما جاء عمر أكمل تحقيق المناط لزوال السبب المانع أو العلة من ذلك وهو خشية الفرضية، أما ما ذكره سيدنا عمر من أن هذا بدعة حسنة فلا يدل أنه تشريع منه ρ وإنما تحقيق المناط هو الجديد مقارنة بتحقيق المناط الذي كان في عهده ρ (المقصود أن الرسول حقق مناط هذه المسألة مرتين الأول عندما صلى بالناس جماعة، والتحقيق

---

[1] -ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، (طبعة دار الآفاق الجديدة) ج8، ص 90-91.
[2] - أحمد بن المبارك، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، ص 253.

الثاني عندما امتنع عن الخروج خشية الفرضية) والذي كان في عهد سيدنا أبي بكر الذي حقق المناط بأن لم يجمع الناس وتحقيق المناط سياسة شرعية وتطبيقاً لنصوص الشرع بالإجماع. وتوارث الناس هذه السياسة الحكيمة إلى يومنا هذا.

المسألة السادسة: تضمين الصناع

وردت نصوص شرعية واضحة تجعل مناط الحكم الشرعي المتعلق بالضمان متعيناً ومتفقا عليه عند جميع العلماء فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ﭑ ﭒ﴾[1]، يقول ابن حزم: "فمال الصانع والأجير حرام على غيره" [2].

وقوله عز وجل: ﴿ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ﴾ [3]، يقول ابن حزم: "فإن اعتدى أو أضاع لزمه حينئذ أن يعتدي عليه بمثل ما اعتدى، والإضاعة لما يلزمه حفظه تعد وهو ملزم حفظ ما استعمل فيه بأجر أو بغير أجر لنهي رسول الله ρ عن إضاعة ب عند تحديدهما أن المدعي يجب عليه إقامة الدليل على التعدي، والمدعى عليه يجب في حقه حلف اليمين تبرئة لذمته. يقول ابن فرحون المالكي في اتفاق العلماء حول مناط الحديث واختلافهم في تحقيق مناطه: "إن علم القضاء يدور على معرفة المدعي من المدعى عليه، لأنه أصل مشكل، ولم يختلفوا في حكم ما لكل واحد منهما، وأن على المدعي البينة إذا أنكر المطلوب، وأن على المدَّعى عليه اليمين إذا لم تقم البينة"[4].

وتعتبر مسألة تضمين الأجير المشترك إحدى تطبيقات هذا المناط المتعين لدى الجميع، وقد اختلف الناس –بعد الصحابة– في تحقيق هذا المناط، والمروي عن الصحابة أن سيدنا عمر وعلي ضمَّنا الصناع **ولم يعرف لهما مخالف من الصحابة** كما يقول ابن حزم.

وممن ذهب إلى تضمين الصناع من أتباع المدرسة التعليلية؛ المالكية[5]، وقد اعتبروا أن سند الإمام مالك **والصحابة** في ذلك يرجع إلى أخذهم بالمصلحة المرسلة،

---

[1] -النساء:29.
[2] - ابن حزم: المحلى، دار الفكر، ج7، ص 29.
[3] -البقرة: 194.
[4] - ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تحقيق: جمال مرعشلي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1995م، ج1، ص105.
[5] -الأحناف والشافعية لم يضمنوا الصناع.

حيث ذكر الشاطبي في الاعتصام عشرة أمثلة على المصلحة المرسلة وعد منها تضمين الصناع قائلاً يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة التضمين"[1]. ، وأنت تلاحظ أن الشاطبي – وبسبب منهجه التعليلي –يتحدث هنا وكأن المسألة لم يرد بشأنها نصوص تحتاج فقط إلى تحقيق مناط[2]، وإنما وردت نصوص تشمل جنس هذه المصلحة –تضمين الصناع– ولأجل ذلك يخرجها على المصلحة المرسلة فيقول: "وفي الحديث «لا ضرر ولا ضرار»[3] تشهد له الأصول من حيث الجملة، فإن النبي ρ نهى أن يبيع حاضر لباد، وقال: «دع الناس يرزق الله بعضهم من بعض»[4]، وقال: «لا تلقوا الركبان بالبيع حتى يهبط بالسلع إلى الأسواق»[5]، وهو من باب ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، فتضمين الصناع من ذلك القبيل"[6].

وكذلك اعتبر مصطفى شلبي هذا العمل من الصحابة يدخل ضمن "أحكام زاجرة اقتضتها الحالة لم تكن في زمن رسول الله ρ قضوا بها دفعاً لمفسدة متحققة أو مظنونة وإن أدى إلى تخصيص النص أو ترك لظاهره وهذا باب واسع يسمونه السياسة"[7].

أما النظر الظاهري فقد خالف ابن حزم الصحابيين عمر وعلي رضي الله عنهما ولم يعتبر ذلك ضمن "[8]. ودليله في ذلك قوله عز وجل:[9] ، يقول ابن حزم: "فمال الصانع والأجير حرام على غيره، فإن اعتدى أو أضاع لزمه حينئذ أن يعتدي عليه بمثل ما اعتدى، والإضاعة لما يلزمه حفظه تعد وهو ملزم حفظ ما استعمل فيه بأجر أو بغير

---

[1] -الاعتصام: الشاطبي، ج2، ص356-357.

[2] -صحيح أن المسألة لم ترد نصوص خاصة بشأنها من وجهة نظر التعليليين؛ لكن نظر الصحابة لم يكن يفتقر إلى نصوص خاصة حتى يعطي حلولا للمسائل المختلفة؛ بل كانت النصوص -التي يعتبرها التعليليون عامة - عند الصحابة واضحة ولم يجدوا إشكالاً في إسقاطها على النوازل المختلفة.

[3] -موطأ الإمام مالك، محمد مصطفى الأعظمي، ، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان الخيرية والإنسانية، ط1، 1425هـ/ 2004م، ج4، ص1078.
- المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، رقم: 11806، ج11، ص302.
-سنن الدار قطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني، رقم: 83، ج4، ص227.
- مسند الإمام أحمد، رقم: 2867، ج1،ص313.

[4] -ابن أبي شيبة، المصنف في الحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، رقم: 20893، ج4، ص346.

[5] - الحديث ورد بلفظ: «ولا تلقوا السلع حتى يهبط بها إلى السوق» (صحيح البخاري، رقم:2165 ، ص519.)

[6] -الشاطبي ، الاعتصام، ج2، ص357.

[7] - مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص56.

[8] -ابن حزم المحلى، ج7، ص 28.

[9] -النساء:29.

أجر لنهي رسول الله ρ عن إضاعة المال "[1]، وقوله ρ «**البينة على المدعي واليمين على من أنكر**»، ومعنى ذلك "حكمه عليه السلام بالبينة على من ادعى على المطلوب إذا أنكر، ومن طُلب بغرامة مال أو أُدعي عليه ما يوجب غرامة فهو المدعى عليه فليس عليه إلا اليمين بحكم الله عز وجل، والبينة على من يدعي لنفسه حقاً في مال غيره"[2]، وإذا كنا نوافق ابن حزم في اعتماده على النصوص الشرعية واعتبار مسألتنا هذه تندرج ضمنها وهذا انطلاقاً من حديثنا السالف عن تعين المناط ووضوحه لدى الجميع؛ غير أننا نسجل التفسير الظاهري للحديث الشريف « إلى بعض صور هذه المسألة؛ لكن للمسألة صور أخرى تقتضي نظراً آخر حيث يتغير وضع المدعي والمدعى عليه فيصبح الصانع هو المدعي والمستأجر هو المدعى عليه، والحديث الشريف يقبل النظرين باعتبار لفظه ودلالته، يقول ابن فرحون المالكي[3] في مسألة التمييز بين المدعي من المدعى عليه: "اختلفت عبارات الفقهاء في تحديد المدعي والمدعى عليه. قال القرافي: المدعي من كان قوله على خلاف أصل أو عرف، والمدعى عليه من كان قوله على وفق أصل أو عرف، وقال ابن شاس: المدعي من تجردت دعواه عن أمر يصدِّقه، أو كان أضعف المتداعيين أمراً في الدلالة على الصدق، أو اقترن بها ما يوهنها عادة، وذلك كالخارج عن معهود والمخالف لأصل وشبه ذلك. ومن ترجح جانبه بشيء من ذلك فهو المدعى عليه..."[4]، وبتطبيق هذه المعايير التي ذكرها العلماء كمعيار "الأصل" أو "العرف" أو " دلالة الصدق"، وانطلاقاً من دليل اختلاف الأحوال الذي تحدثنا عنه فيما مضى فإن أحوال الصنَّاع ليست ثابتة وذمم الناس تختلف من عصر إلى آخر فقد يغلب على طائفة الصناع الأمانة الشريف لا يستوعب جميع الصور الممكنة الوقوع.

ويمكن بعد ذلك أن نقول أن عمل الصحابة في هذه المسألة لم يكن يستند إلى مصلحة مرسلة، وإن كان التخريج على المصلحة المرسلة يحتمله؛ لأن المعروف أن اجتهاد الصحابة كان مجملاً وسابقاً للنظر التعليلي، وهو عبارة عن تحقيق لمناط

---

[1] -ابن حزم: المحلى، ج7، ص 29.
[2] - ابن حزم، المحلى، ج7،ص 29.
[3] -اعتبر ابن فرحون هذه المسألة من السياسة الشرعية وهذا ما سنعرفه في نهاية المسألة فقال: "ومن السياسة الشرعية القضاء بتضمين الصناع" (تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج2، ص 241-242.
[4] -ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج1، ص105.

النصوص سالفة الذكر، والشاطبي نفسه ورغم تخريجه المسألة على المصلحة المرسلة؛ إلا أنه وبحكم تعرضه لدليل تحقيق المناط العام والخاص في موافقاته التفت إلى الحديث الشريف «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»، واعتبره إحدى القواعد القضائية التي تحتاج إلى اجتهاد ونظر لتطبيقها على أرض الواقع أي أن مناطها واضح ومتفق عليه ولأجل ذلك كانت قاعدة؛ غير أن مناطها يحتاج إلى تحقيق بحسب الظروف والملابسات، يقول الشاطبي: "ومن القواعد القضائية البينة على المدعي واليمين على من أنكر، فالقاضي لا يمكنه الحكم في الواقعة، بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب الخصوم بما عليهم إلا بعد فهم المدعى من المدعى عليه، وهو أصل القضاء، ولا يتعين ذلك إلا بنظر واجتهاد، ورد الدعاوى إلى الأدلة، وهو تحقيق المناط بعينه"[1]، فما يمنع أن تكون مسألة تضمين الصنَّاع تحقيقاً لمناط الحديث الشريف، وقد ذهب إلى هذا الرأي حسين حامد حسان حيث يقول: "قول الرسول ρ «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» ...مقتضاه أن من يدعي هلاك مال الغير دون تعد فعليه البينة إن كان في مركز المدعى، وليس عليه إلا اليمين إن كان في مركز المدعى عليه. وأما متى يعتبر الصانع مدعياً، ومتى يعتبر مدعى عليه، فذلك يرجع إلى تفسير المراد بالمدعى والمدعى عليه. فإذا قلنا إن من يدعي خلاف الظاهر الغالب الذي جرت به العادة يعد مدعياً كان الصانع –عند غلبة الخيانة على طائفة الصناع– مدعياً وعليه إقامة البينة على عدم التعدي أو التقصير، لأنه يدعي خلاف الغالب الظاهر من حال طبقة الصناع. وعلى العكس من ذلك فإذا كان الغالب على طبقة الصناع الأمانة، كان الصانع مدعياً ما يشهد له الظاهر الغالب، فهو إذن مدعى عليه، فلا يلزم– عند دعواه التلف أو الهلاك– إلا باليمين، وعلى صاحب السلعة الذي يدعي خلاف الظاهر أن يقيم الدليل على أن الهلاك كان بتعد أو بتقصير من الصانع، لأنه مدع بهذا المعنى"[2].

فكان تنزيلهم منزلة "المدعي" أقرب إلى مدلول الحديث الشريف «البينة على المدعي واليمين على من أنكر». غير أن تضمين الصناع وعلى ما يظهر لم يكن على عهدي الرسول ρ وأبي بكر τ وهذا بسبب غلبة الصلاح والتقوى في زمني الرسول ρ

[1] -الشاطبي: الموافقات ، ج5، ص 14-16.
[2] -حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص128.

وأبـي بكـر τ فكـان الغالـب علـى طائفـة الصـناع الأمانـة والصـدق فكـان تنـزيلهم منزلـة "المدعى عليه" أقرب إلى مدلول الحديث الشريف، وهذا التحقيق للمناط الذي كان في زمن أبي بكر τ يتفق في النتيجة مع التخريج الظاهري وهي عدم تضمين الصناع، وكذلك في المنطلق وهو تطبيق للنصوص الشرعية خاصة الحديث الشريف «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»؛ لكنه يختلف عنه في كون تحقيق المناط كما قلنا عمل صحابي مجمل سابق لكلا النظرين الظاهري والتعليلي، ففي الوقت الذي يخضع فيه تحقيق المناط لتغير الظروف والأحوال بحسب دليل اختلاف الأحوال الذي سبق التأصيل له، نجد النظر الظاهري جامد على صورة واحدة، ولا يعترف بأي أثر لتغير الأحوال يلزم الحكم حينئذ في غير ذلك الزمان ولا في غير ذلك المكان ولا في غير تلك الحال"[1].

كذلك تحقيق المناط اجتهاد تطبيقي يصيب فيه المجتهد ويخطئ بخلاف النظر الظاهري الذي يرى أصحابه أن المجتهد بمجرد استدلاله بالنص يكون أصاب الحكم ولم يخطئه. وتحقيق هذا المناط يعتبر **سياسة شرعية متعلقة بجانب المعاملات.**

المسألة السابعة: سهم المؤلفة قلوبهم

ورد بشأن هذه المسألة نص شرعي واضح يجعل من مناط الحكم الشرعي الخاص بالمؤلفة قلوبهم متفق عليه بين الصحابة وجميع العلماء من بعدهم، وهو قوله عز وجل: ﭧﭐ □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ﭼ[2]، فالنص واضح في وجوب إعطاء فئة من الناس سهم من أسهم الزكاة، وهذه الفئة وصفها القرآن الكريم "بالمؤلفة قلوبهم"، وهذا الوصف هو مناط إعطائهم سهم من أسهم الصدقات، وقد بيَّن الرسول ρ من خلال أقواله وتصرفاته طريقة تحقيق هذا المناط بصفته مفتياً للأمة وبصفته إمام العصر في ذلك ، ومنهم ضعيف الإيمان، وقد ثبت أكثرهم بعد ذلك وحسن إسلامهم"[3] . دل على ذلك ما روي عن النبي ρ أنه قال: «إن قريشاً حديث عهد بجاهلية ومصيبة، وإني أردت أن أجبرهم و أتألفهم»[4].

---

[1] -ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج5، ص5.
[2] - التوبة:60.
[3] -رشيد رضا: تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، ج10، ص427.
[4] -.مسند الإمام احمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، رقم: 1276، ج20، ص168.

ودل على ذلك أيضاً قوله ρ :« إني أعطي الرجل وأدع الرجل، والذي أدع أحب إلي من الذي أعطي، أعطي أقواما لما في قلوبهم من الجزع والهلع، وأكل أقواما إلى ما جعل الله في قلوبهم من الغنى والخير، منهم عمرو بن تغلب»[1].

كما كان ρ يعطي بعض الكفار "من يرجى إيمانه بتأليفه واستمالته، كصفوان بن أمية الذي وهب النبي ρ له الأمان يوم فتح مكة، وأمهله أربعة أشهر لينظر في أمره بطلبه، وكان غائبا فحضر وشهد مع المسلمين غزوة حنين قبل أن يسلم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم استعار سلاحه منه لما خرج إلى حنين .وقد أعطاه النبي ρ إبلا كثيرا محملة كانت في واد "[2]. وقد روى الترمذي من طريق سعيد بن المسيب عنه قال: "أعطاني رسول الله ρ يوم حنين وإنه لأبغض الناس إلي، فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الناس إلي"[3]. وهذه النصوص حتى وإن وردت في توزيع أسهم غير أسهم الزكاة؛ إلا أنها وردت بشأن المؤلفة قلوبهم وهذا يكفي في الاستدلال بها.

وفي عصر الخليفة أبي بكر حضر بعض الأقوام وأرادوا أخذ سهمهم الذي كانوا يأخذونه على عهد رسول الله فمنعهم من ذلك موافقة لمستشاره عمر τ وهذا بعد أن أعاد سيدنا عمر تحقيق المناط حيث تبين له أن هؤلاء القوم لا يستحقون هذا السهم فقد ورد أن الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن جاءا يطلبان من أبي بكر أرضا، فكتب لهما بذلك، فمرا على عمر، فرأى الكتاب فمزقه، وقال: هذا شيء كان رسول الله ρ يعطيكموه ليتألفكم، والآن قد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتم على الإسلام، وإلا فبيننا وبينكم السيف، فرجعا إلى أبي بكر، فقالا، ما ندري: الخليفة أنت أم عمر ؟ فقال: هو إن شاء ، ما يدل على أنه وجد أن هؤلاء القوم لم يعودوا محلاً للحكم الشرعي ويمكن أن نفهم تصرف عمر على عدة أوجه كلها تحمل دلالات الموافقة التامة للنص الشرعي:

1-أن سيدنا عمر رأى أن سياسة النبي ρ قد آتت أكلها، وأن تأليف هؤلاء السادة ضعاف الإيمان عاد بالفائدة على الإسلام والمسلمين؛ وعلى المؤلفة قلوبهم أنفسهم بأن

---

[1] -صحيح البخاري، رقم: 7535، ص1863.
[2] - رشيد رضا، المرجع السابق، ج10، ص428.
[3] - سنن الترمذي: تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، رقم: 666، ج3، ص53.
- الطبراني: المعجم الكبير، تحقيق: محمد عبد المجيد السلفي، رقم: 7340، ج8، ص51.

ثبتوا على الإسلام، وبذلك تحقق قصد الرسول ρ من تأليفهم فلم تعد حاجة للتأليف في زمنه.

2- قوله: "كان رسول الله ρ يعطيكموه ليتألفكم، والآن قد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم"، فهم عمر أن الرسول إنما كان يتألفهم لمصلحة الإسلام وليس لأشخاصهم بدليل أن الرسول ρ في عطائه كان يخص سادة القوم ممن لهم تأثير على الأتباع، وحتى إن كان الرسول ρ يجمع في تأليفه لهم بين مصلحة الإسلام ككل والمصلحة الشخصية لهؤلاء السادة وهذا هو الأقرب إلى أخلاق الرسول ρ ومقاصد الإسلام وهو ما يفهم من قولهρ في رواية لمسلم : «إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه خشية أن يكب في النار على وجهه»[1]؛ لكن فعل عمر لا يناقض هذا الحديث؛ لأن أحد ركني مقصد التأليف انعدم هؤلاء الناس لا ينفع معهم هذا المسلك-مسلك التأليف- بعد تجارب عديدة متكررة معهم؛ خاصة وأن سهم المؤلفة قلوبهم لا يصرفه إلا الإمام وسيدنا عمر كان وزيراً للإمام أبي بكر يشرف على النظر في مصلحة الأمة في ذلك الوقت والمسألة تتعلق بسياسة شرعية خاصة بجانب العبادات المالية وتتغير بحسب الظروف. فرأى سيدنا عمر أن هؤلاء الأشخاص بالذات لم ينفع معهم الترغيب، فلذلك لجأ إلى الترهيب، والنفوس البشرية ليست على وزان واحد، والإمام له الحق في مراجعة السياسة السابقة على ضوء ما أثمرته من نتائج، يقول محمد الغزالي: "أبعد هزيمة كسرى وقيصر يبقى الإسلام يتألف حفنة من رجال القبائل الطماعين؟ ليذهبوا إلى الجحيم إن رفضوا الحياة كغيرهم من سائر المسلمين؟ "[2] .

ثم اختلف فقهاء المدرسة التعليلية بعد الصحابة في سهم المؤلفة قلوبهم بحسب اختلافهم في وط سهمهم من الزكاة[3]. واستدلوا بفعل عمر وموافقة الصحابة له في ذلك.

ويرى بعض أتباع المدرسة التعليلية أن هذا الفعل الصادر من سيدنا عمر والصحابة الذين وافقوه القاضي -بإسقاط سهم المؤلفة قلوبهم - نظر تعليلي[4]، باعتباره "من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء العلة"[1] و أنه "حكم يخالف ظاهر النص لتغير العلة"[2].

---

[1] - صحيح مسلم: رقم: 150، ج2، ص732-733.
[2] -محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، ص45، طبعة دار الأنصار : القاهرة.
[3] - نفس المرجع، الموضع ذاته.
[4] -مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، القاهرة: مطبعة الأزهر، 1947م، ص 37.

وذهب ابن حزم الظاهري إلى أن هذا السهم لم ينقطع وهو ثابت، ولم أقف على تعليق لابن حزم على فعل سيدنا عمر حتى نتبين رأيه؛ لكن ظاهر كلامه أن بقاء هذا السهم مرتبط بوجود فئة المؤلفة قلوبهم، يقول ابن حزم: "وادعى قوم أن سهم المؤلفة قلوبهم قد سقط...وهذا باطل، بل هم اليوم أكثر ما كانوا"[3]، وهذا الموقف يمكن تخريجه على فكرة السبب التي تختلف عن فكرة العلة عند التعليليين، والفرق بين العلة والسبب واضح كما بينه الريسوني عند حديثه عن فكرة السبب عند ابن حزم بقوله: "على أنه يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام وأسبابها، بجملة شروط تجعل الفرق بينه وبين جمهور العلماء

1-هذه الأسباب لا يجوز أن يقال بشيء منها إلا إذا جاء منصوصاً صراحةً...

2-هذه الأسباب المنصوصة لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص، أي لا يجوز القياس عليها.

3- هذا الربط المنصوص بين بعض الأحكام وبعض الأسباب، ليس وراءه حكمة أو غرض، أي ليس فيه قصد إلى جلب مصلحة أو درء مفسدة. وإنما هي مشيئة الله وكفى."[4]

وفي مسألتنا هذه المعنى الذي لاحظ عمر رضي الله عنه أنه زال وانتهى وبسببه أسقط سهم المؤلفة قلوبهم منصوص عليه في قوله ρ : «إني أعطي قوماً أخاف ظلعهم وجزعهم وأكل أقواماً إلى ما جعل الله في قلوبهم من الخير والغناء منهم عمرو بن تغلب»[5]. وقوله «إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه خشية أن يكب في النار على وجهه »[6].

كما يمكن أن نخرج إسقاط عمر هذا السهم على فكرة انتهاء وزوال العلة فكلاهما يحتمله موقف سيدنا عمر؛ وما دام الأمر محتمل بين النظرين فهذا دليل على ما توصلنا

---

[1] - ابن عابدين محمد أمين بن عمر: رد المحتار على الدر المختار ، بيروت: دار الكتب العلمية ، 1992م، ج2، ص 342.

[2] -عادل شويخ: تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، ص103.

[3] -ابن حزم" المحلى، ج6، ص145.

[4] -الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 192.

[5] - سبق تخريج الحديث.

[6] - سبق تخريج الحديث.

إليه من أن تصرفات الصحابة واجتهاداتهم كانت مجملة ولم تتعلق بتعليل ولا بنظر ظاهري إنما كان فعلهم تحقيقاً لمناط النصوص الشرعية الذي تبين في بداية هذه المسألة، الاجتهاد لتعلق حكم شرعي بها، كاستجلاء حقيقة البلوغ في الصبي، وتعيين المثلي لضمان المتلف"[1].

والنتيجة التي يمكن أن نخرج بها من التمييز بين تعيين المناط وتحقيقه أنه إذا حدث اجتهاد مستقبلي خالف تحقيق مناط الصحابة حتى وإن كان فيه إجماع فلا غرابة في ذلك؛ لأن تحقيق المناط يخضع للمستجدات بخلاف المناط فلا يتغير أبداً.

المسألة الثامنة: الطلاق الثلاث بلفظ واحد.

من بين المسائل التي رويت عن سيدنا عمر مسألة إمضائه الطلاق الثلاث بلفظ واحد، وقد روى مسلم في صحيحه أنه: "كان الطلاق على عهد رسول الله ρ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، طلاق ثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم"[2]، ويظهر أن هذه المسألة عندما حدثت في حينها لم يخالف الصحابة عمراً بل أقروه على ذلك، وهذا ما تذكره عديد المصادر[3]، وهو ما يجعل الباحث يدرج هذه المسألة ضمن قضايا متفقة في المناط اب هذا الفريق.

أما الحكم ومناطه الذي فهمه الصحابة من فم رسول الله ρ واتفقوا حوله فهو أن الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً بلفظ واحد ولم يكن يقصد التأكيد؛ فإن طلاقه يقع ثلاثاً، إلزاماً له بما ألزم به نفسه، وهو الحكم والمناط الذي اتفق عليه جمهور العلماء بعد الصحابة

[1] - البوطي: ضوابط المصلحة ، ص155.
[2] - صحيح مسلم: رقم: 1472، ج2، ص1099.
[3] -انظر على سبيل المثال:
-ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الكتب العلمية، المجلد 10، ج9، ص 312.
-السبكي الكبير، تقي الدين علي بن عبد الكافي، الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية، اسطانبول: مكتبة الحقيقة، ص 22.
-ابن المنذر محمد بن إبراهيم، الإجماع، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، عجمان: مكتبة الفرقان، ط2، 1999م، ص 115.
-مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيمية ، المنتقى في الأحكام الشرعية من كلام خير البرية، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، الدمام: دار ابن الجوزي،ط1، الإصدار الثاني ، 1429هـ، ص 636.

رضوان الله عليهم، وهذا الحكم والمناط مستفاد من عديد النصوص الشرعية؛ فعند عرض الأدلة المختلفة والتي تبدو متعارضة يمكن الجمع بينها لتتفق حول مناط واحد[1]:

1-ليس في قوله تعالى: ﴿□□﴾ [2]، ما يدل دلالة قاطعة ولا ظاهرة ظهوراً جلياً، على أن المقصود حصر الطلاق في أن يقع مرة بعد مرة، وأن الطلاق الثلاث لا يقع، مع ملاحظة أن دلائل كثيرة في الكتاب والسنة تنفي هذه الدلالة إن وجدت؛ فمن ذلك قوله تعالى: ﴿□□﴾[3]، بعد قوله: ﴿□□□□□□□□﴾ [4]، وقوله في آخر الآية التي تلي هذه: ﴿□□□□ □□□﴾[5]، فقد فسر عمر وابن مسعود وابن عباس وعائشة وأبو هريرة وغيرهم من الصحابة، بأن الزوج إذا طلق بغير العدة أو لم يفرق بين الطلقات كما أمر، فقد ظلم نفسه ولم يجعل الله له مخرجا مما أوقعه بنفسه إن لحقه ندم، وذلك على العكس مما لو تبع سبيل السنة في التطليق حيث جعل الله له مخرجا عند الندم وهو الرجعة. كذلك قوله عز وجل: ﴿□□□﴾[6]، لم يقل أحد من المفسرين إن معنى الآية: نؤتها الأجر مرة بعد الأخرى بانفصال بينهما.

2-حديث عويمر العجلاني الذي رواه الشيخان؛ حيث قال بعد أن لاعن زوجته: "كذبتُ يا رسول الشافعي: "فإن قيل يحتمل أن يكون رفاعة بتَّ طلاقها في مرات، قلت ظاهره في مرة واحدة، وبت إنما هي ثلاث مرات إذا احتملت ثلاثاً"[7].

4-حديث فاطمة بنت قيس في الصحيح قالت: "طلقني زوجي ثلاثاً فلم يجعل لي رسول الله ρ سكنى ولا نفقة" [8]، وقد عقد ابن ماجة في سننه باباً بعنوان: "باب من طلق ثلاثاً في مجلس واحد" ساق فيه حديثاً عن عامر الشعبي أنه قال: "قلت لفاطمة بنت قيس : حدثيني عن طلاقك، قالت: طلقني زوجي ثلاثاً وهو خارج إلى اليمن فأجاز ذلك رسول الله ρ "[9]، وهذا تأكيد لما يقتضيه ظاهر روايات مسلم وغيره، والحديث لم يضعفه أحد من

---

1 - الأدلة ومناقشتها مقتبسة من كتاب: ضوابط المصلحة للبوطي، ص 162-175. بتصرف.
2 -البقرة: 229.
3 -الطلاق:1
4 -الطلاق:1
5 -الطلاق:2
6 -الأحزاب:31.
7 -الشافعي: الأم ، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار المعرفة، ط بدون ، 1990م، ج8، ص 661.
8 - صحيح مسلم: رقم: 51 (1840).ج2، ص1120.
9 -سنن ابن ماجة: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 2024، ج1، ص652.

رجال الحديث؛ ثلاثاً–ومتعها بعشرة آلاف–ثم قال: لولا أني سمعت رسول الله ρ جدي، أو سمعت أبي يحدث عن جدي ρ أنه قال: «إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا عند الأقراء أو طلقها ثلاثاً مبهمة لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره» لراجعتها[1].

6–ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة والدار قطني والشافعي، أن ركانة طلق زوجته البتة، فقال له النبي ρ «والله ما أردت إلا واحدة ؟ »، قال: والله ما أردت إلا واحدة، فردَّها إليه، وهذا الحديث دليل صريح على أنه لوا أراد الثلاثة لوقعت وإلاَّ لم يكن لتحليفه معنى، وهذه الرواية التي اعتمدها عامة رجال الحديث تعارضها رواية لأحمد جاء فيها أن ركانة طلق ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها حزناً شديداً، فسأله النبي ρ:«كيف طلقتها؟» قال: طلقتها ثلاثا في مجلس واحد. قال: «إنما تلك واحدة فراجعها إن شئت».وقد قال النووي في شأنها: "رواية ضعيفة عن قوم مجهولين"، وقد كذب مالك وسليمان التميمي ويحي القطان وهشام بن عروة محمد بن إسحاق الذي روى هذه الرواية، قالوا وكان يدلس عن الضعفاء وينقل عن كتب أهل الكتاب من غير أن يتبين، وداود بن الحصين –أحد الرواة– من الدعاة إلى مذهب الخوارج. وقال ابن المديني وأبو داود: ما رواه ابن الحصين عن عكرمة فمنكر، وقال سفيان بن عيينة: كنا ننفي حديثه، وقد أكثر رجال الجرح والتعديل من الحديث عنه في هذا وفي مقدمتهم الذهبي في كتابه ميزان الاعتدال.

طليقة على هذه الهيئة التي قصدت من ورائها التأكيد فقط]، واحدة فراجعها إن شئت.[2]

7–أحاديث وآثار كثيرة بلغت مبلغ التواتر المعنوي فيمن طلق ألفاً أو مئة أو تسعاً وتسعين فاستقر في حقهم الثلاث، سواء منها ما كان مروياً عن الرسول ρ أو عن الصحابة أو عن التابعين، نجد ذلك في الموطأ ومصنف ابن أبي شيبة وسنن البيهقي وغيرها.

---

[1] - الطبراني: المعجم الكبير،تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، رقم: 2757، ج3، ص91.
سنن الدار قطني: تحقيق: عبد الله هاشم يماني المندني، رقم:82، ج4، ص30.

[2] -الكلام في هذه الفقرة للباحث.

8-أما حديث ابن عباس الذي رواه مسلم: "كان الطلاق على عهد رسول الله ρ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر، طلاق ثلاث واحدة. فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم"[1]، فقد سلك الجمهور مسلكين في نفي التعارض الحاصل بينه وبين الأدلة السابقة؛ الأول تضعيف الحديث باعتبار أن رواية طاوس وهم وغلط كما ذكر ابن عبد البر، وذكر القرطبي نقلاً عن اوي له، فكيف وهذا الحديث ليس مخالفاً لمذهب راويه ابن عباس فقط، بل مخالف لمذهب عامة الصحابة والتابعين وجملة ما روي من أحاديث عن الرسول ρ في هذا الباب.

أما المسلك الثاني فهو الجمع بين الأدلة من خلال فهم الحديث في إطار سياق آخر مختلف عن الذي فهمه البعض من أن عمر خالف سنة الرسول ρ وخليفته أبي بكر رضي الله عنه، ومن هذا الفهم نذكر قول النووي: "الأصح أن معناه أنه كان في أول الأمر إذا قال لها: أنت طالق أنت طالق، ولم ينو تأكيداً ولا استئنافاً يحكم بوقوع طلقة لقلة إرادتهم الاستئناف بذلك، فحمل الغالب الذي هو إرادة التأكيد، فلما كان في زمن عمر اث بلفظ واحد، فضلاً عن انسجامه مع بقية أحاديث الباب ومذهب الصحابة، وما عرف عن عمر من التمسك بنصوص الكتاب والسنة[2].

وبعد أن تبين المناط الشرعي في مسألة الطلاق الثلاث بلفظ واحد يجدر بنا الحديث عن الجانب السياسي الشرعي في اجتهاد سيدنا عمر وهو مالم يذكره البوطي عند دراسته لهذه المسألة في رده على بعض الباحثين الذين ادعوا أن عمراً يعارض النص بالمصلحة[3]، فأثبت أن تصرف سيدنا عمر يتوافق مع النصوص الشرعية، ولم يظهر هذا الجانب السياسي الشرعي في رأي الجمهور من الأئمة الأربعة[4]، حيث اعتبروا المسألة من

---

[1] -سبق تخريج الحديث.

[2] -انتهى الاقتباس من كلام البوطي رحمه الله.

[3] - سواء في "ضوابط المصلحة" أو في " محاضرات في الفقه المقارن" .

[4] - جاء في الموسوعة الفقهية ، ج1، ص210-211. " لو قال لمدخول بها ومن في حكمها : أنت طالق أنت طالق أنت طالق، في مجلس واحد ، ونوى تكرار الوقوع ، فإنه يقع ثلاثا عند الأئمة الأربعة ، ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره . وهو قول ابن حزم وإن أراد التأكيد أو الإفهام فإنه تقع واحدة ... وتقبل نية التأكيد ديانة لا قضاء عند الحنفية والشافعية ، وتقبل قضاء وإفتاء عند المالكية والحنابلة . وإن أطلق فيقع ثلاثا عند الحنفية والمالكية والحنابلة ، وهو الأظهر عند الشافعية ؛ لأن الأصل عدم التأكيد والقول الثاني عند الشافعية أنه تقع طلقة واحدة ؛ لأن التأكيد محتمل ، فيؤخذ باليقين . وهو قول ابن حزم".

باب الفتوى. وهذا الجانب السياسي مرتبط مباشرة بتحقيق مناط هذه المسألة؛ فعمر رضي الله عنه كإمام كان مخيراً –وفقاً لاجتهاده في تحقيق المناط–في إلزام الناس فيه ابن تيمية.

وظهر اجتهاد عمر في تحقيق مناط الحكم الشرعي الثابت في قوله رضي الله عنه: "إن الناس استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة، فلوا أنا أمضيناه عليهم"؛ حيث أن إطلاق الرجل لفظ الطلاق ثلاثا في مجلس واحد في عهده رضي الله عنه تكرر بخلاف ما كان في عهد النبي ρ، ففهم عمر أن هذا التكرار الحادث نوع من العرف أو العادة الجديدة الدالة على أن قصد الناس هو الاستئناف ثم التلاعب بألفاظ الطلاق عكس العصور السابقة حيث كان الناس يقلون من ذلك وهذه قرينة على عدم قصد الاستئناف وإنما

البالغ والثيب غير البالغ، والتعليل الأول تعليل أبي حنيفة، والثاني تعليل الشافعي، والثالث تعليل مالك، والأصول أكثر شهادة لتعليل أبي حنيفة"[1].

وذهب إلى هذا الرأي أيضاً ابن تيمية الذي تناول المسألة بتفصيل. ونحن نتناول في هذا المقام أدلة الفريقين لإثبات أن الخلاف لا يخرج عن دائرة الظن مراعاة من الشارع الحكيم لاختلاف أحوال المكلفين.

أدلة الفريق الأول

*رجح ابن تيمية[2] الرأي القائل بعدم إجبار البكر البالغ معتبرا أن مناط الإجبار هو الصغر، مستدلاً بنص وظاهر الأحاديث الصحيحة الواردة في المسألة وهي:

–قوله ρ «لا تنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر. فقيل له: إن البكر تستحي ؟ فقال: إذنها صماتها»[3].

–قوله ρ «البكر يستأذنها أبوها»[4].

[1] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.
[2] - باعتباره ممثلاً عن الفريق الأول
[3] - صحيح البخاري، رقم:6971، ص1726.
- صحيح مسلم، رقم: 1421، ج3، ص1037.
[4]- سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 13441، ج7، ص115.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني-صفوة السقا، رقم: 44660، ج16، ص312.

* وقال ابن تيمية بعد ذلك: "وأيضاً فإن الأب ليس له أن يتصرف في مالها إذا كانت رشيدة إلا بإذنها وبضعها أعظم من مالها؛ فكيف يجوز أن يتصرف في بضعها مع كراهتها ورشدها وأيضاً فإن الصغر سبب الحجر بالنص والإجماع "[1].

* وقال أيضاً: "وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح؛ فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها، ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته، والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له ونفورها عنه، فأي مودة ورحمة في ذلك؟ "[2].

* وبعد أن ذكر ابن تيمية الحكمة من وجود الحكمين عند الشقاق بين الزوجين في كلام طويل قال: "ولكن المقصود أن الشارع لا يكره المرأة على النكاح إذا لم ترده: بل إذا كرهت الزوج وحصل بينهما شقاق فإنه يجعل أمرها إلى غير الزوج لمن ينظر في المصلحة من أهلها؛ مع من ينظر في المصلحة من أهله في خلاصها من الزوج بدون أمره؛ فكيف تؤسر معه أبداً بدون أمرها. والمرأة أسيرة مع الزوج..."[3]

الصمات، كما أن إذن تلك النطق، فهذان هما الفرقان اللذان فرق بهما النبي ρ بين البكر والثيب؛ لم يفرق بينهما في الإجبار وعدم الإجبار؛ وذلك لأن البكر لما كانت تستأمر»[4]، فذكر في هذه لفظ "الإذن" وفي هذه لفظ "الأمر" وجعل إذن هذه تستحي أن تتكلم في أمر نكاحها لم تخطب إلى نفسها؛ بل تخطب إلى وليها ووليها يستأذنها فتأذن له، لا تأمره ابتداءً؛ بل تأذن له إذا استأذنها وإذنها صماتها. وأما الثيب فقد زال عنها حياء البكر فتتكلم بالنكاح فتخطب إلى نفسها وتأمر الولي أن يزوجها، فهي آمرة له وعليه أن يعطيها فيزوجها من الكفء إذا أمرته بذلك. فالولي مأمور من جهة الثيب ومستأذن للبكر. فهذا هو الذي دل عليه كلام النبي"[5].

---

[1] -ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج32، ص23.
[2] - مجموع فتاوى ابن تيمية، ج32، ص25-26.
[3] -نفس المرجع، ج32، ص28.
[4] - سبق تخريج الحديث.
[5] -ابن تيمية مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج32، ص24-25.

*رد الفريق الثاني على حديث الجارية الصريح: "إن حديث ابن عباس هذا محمول على أنه زوجها من غير كفء. قال الحافظ في "الفتح"[1]: "جواب البيهقي هو المعتمد لأنها واقعة عين فلا يثبت الحكم بها تعميماً"[2].

*ورد الفريق الأول على هذا الرد بقوله: "تأويل البيهقي لا دليل عليه فلو كان كما قال لذكرته المرأة بل إنما قالت: إنه زوجها وهي كارهة؛ فالعلة كراهتها، فعليها علق التخيير لأنها المذكورة، فكأنه قال ρ –إذا كنت كارهة فأنت بالخيار وقول الحافظ إنها واقعة عين. كلام غير صحيح بل حكم عام لعموم علته، فأينما وجدت الكراهة يثبت الحكم"[3].

الترجيح

الملاحظ في هذه المسألة أن الشارع الحكيم لو أراد عدم اختلاف الناس في حكم هذه المسألة لبينها وفصلها وأزال اللبس بنصوص صريحة لا تقبل التأويل؛ ولكن لما كان الأمر يتعلق باختلاف الآباء وبناتهم في الأحوال جاءت النصوص بهذا الشكل لتحتمل اختلاف أحوال المكلفين، ورغم اجتهاد العلماء في ترجيح أحد الرأيين فإنه لا يمكن القطع بأحد الرأيين، والأدلة جميعها تقبل المناقشة والردود.

فإذا سلمنا –وهذا أكيد– بصحة رأي الفريق الذي ذهب إلى عدم إجبار البكر البالغ باعتبار أن هذا الحكم أو الرأي يخص فئة معينة من المكلفين(سيأتي بيان هذه الفئة)؛ فإننا سنناقش الفريق الأول في إبطاله للرأي القائل بإجبار البكر البالغ، فنقول:

* تقويض ابن تيمية لدليل الخطاب من خلال تفسيره للتفرقة التي وردت في الحديث الشريف بين الثيب والبكر بأنها تتعلق باختلاف طريقة إبداء رأي المخطوبة عند خطبتها أمام الولي؛ فالثيب تنطق عند استئمارها والبكر تصمت عند استئذانها، وليس التفرقة ترجع للإجبار وعدمه. هذا التفسير للحديث غير مسلم؛ لأن رواية أخرى[4] تذكر أن البكر أيضا "تستأمر" وهذا دليل على فساد هذا التفسير، ثم إن سياق الحديث الشريف لا

---

[1] -أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379 هـ، ج9، ص196.

[2] -شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود (شرح سنن أبي داود)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ، ج6،ص85.

[3] --شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود (شرح سنن أبي داود)، ج6، ص86.

[4] - عن عائشة رضي الله عنها قالت: "قلت يا رسول الله، تستأمر النساء في أبضاعهن؟ قال: نعم قلت فإن البكر تستأمر فتستحي فتسكت. قال: سكاتها إذنها". (انظر: صحيح البخاري، رقم:6946، ص1719.)

يدل على تفسير ابن تيمية وربما يفهم من سياق الحديث أن تزويج الثيب لا يكون بغير نطقها مباشرة أي يُطلب أمرها، أما البكر فيطلب إذنها من باب الاستحباب وتطييب الخاطر وإعلامها للتشاور فإذا صمتت دل الصمت على رضاها وإن رفضت حاولت إقناع والدها، فإن لم يقتنع أقنعها وإلا أجبرها حفاظا على مصلحتها.

* أما ما ذكره ابن تيمية: "وأما الثيب فقد زال عنها حياء البكر فتتكلم بالنكاح فتخطب إلى نفسها وتأمر الولي أن يزوجها، فهي آمرة له وعليه أن يعطيها فيزوجها من الكفء إذا أمرته بذلك. فالولي مأمور من جهة الثيب...". فهذا غريب عن عادة النساء وإن كن ثيبات حتى في هذا العصر الذي تلاشى فيه الحياء. وهذا لا يعني أنه غير موجود لكن فئة قليلة فقط من الثيبات من تكون على هذه الحال.

* أما الاعتراض بأن إجبار البكر البالغ يخالف الأصول الشرعية والعقلية قياسا على أصل حرية المرأة في التصرف في أموالها وأكلها وشربه ولبسها؛ فهذا قياس مع الفارق؛ فهذه الأشياء حتى وإن أخطأت المرأة التصرف فيها بحكم قلة المعرفة والخبرة فالضرر الحاصل يمكن استدراكه بخلاف الضرر الحاصل مثلاً إذا ما تنازل الوالد للبنت عن حقه في النظر لمصلحتها في اختيار الزوج فقد تختار رجلاً غير مناسب متوهمة صلاحه بحكم عدم تمرسها بأحوال الزواج والرجال، فيكون الإجبار -حتى وإن خالف بعض الأصول الشرعية بحكم اختلاف أحوال المكلفين- موافقاً لأصول شرعية يكرهها على الارتباط ابتداءً ويأسرها في حياة أبدية معه؛ فالجواب في أثناء الاعتراض وهو أن الشارع الحكيم ما منح الأب سلطة الإكراه ابتداء إلاَّ مراعاة لمصلحة الفتاة الغير مؤهلة للبت في موضع كهذا أمام أهلية الأب وليست كل النسوة غير مؤهلات ولا كل الآباء مؤهلين؛ ثم مع ذلك وبعد اكتساب المرأة الخبرة الكافية منحها فرصة التخلص من هذا الزوج إذا ظهر سوء اختيار الأب.

* أما رد الفريق الأول على اعتراض الفريق الثاني عندما اعتبر حديث ابن عباس واقعة عين، والقول بأن علة تخيير الرسول ρ لهذه الجارية وإرجاعه الأمر إليها هي الكراهية؛ لأنها هي المذكورة في نص الحديث، فغير مسلم أيضاً؛ وحتى وإن كانت العلة هي الكراهية ولا تتعلق بعدم كفاءة الزوج ابن عمها كما ذهب الفريق الثاني؛ فهي علة

قاصرة لا تتعدى هذه المرأة ومثيلاتها ممن رزقن أهلية كافية للبت في أمور زواجهن، وربما كان أبوها غير مؤهل لتزويجها؛ وتخيير الرسول ρ لهذه البنت وقولها بعد ذلك "يا رسول الله قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن يعلم الآباء أن ليس لهم من الأمر شيء" مع إقرار الرسول لذلك؛ ليس فيه دلالة على تعميم الحكم؛ لأن الحادثة واقعة عين تخص فئات معينة من البنات والآباء.

ويمكن القول في نهاية المطاف أن هذا الرأي –الذي تبناه القرضاوي بحكم ظروف العصر– لا يمكن سحبه على جميع أحوال المكلفين لا في عصرنا هذا ولا في غيره –من العصور المتقدمة أو اللاحقة، وإنما يخص بعض المكلفين قد يكونوا أكثرية في هذا العصر، ولكن لا يمكن إهمال البعض الآخر ولو كانوا أقلية، وحاصل المسألة أن في إجبار البكر البالغ من ولي أمرها تشديد على المرأة وتخفيف على ولي أمرها، كما أن اعتبار رضاها فيه تشديد على ولي المرأة وتقييد من صلاحياته وتخفيف على المرأة وتوسعة عليها، وكل من الأمرين يتوافق ومقاصد الشارع بحسب أحوال المكلفين؛ فيكون إجبار المرأة البالغ البكر مناسباً للأقوياء من أولياء الأمور في الدين والبدن (= العقل) وللضعفاء من النساء في الدين والبدن (=العقل)، كما أن اعتبار رضا ورغم ذلك فإن آخر المعطيات العلمية دلت أن هذا الرأي الذي رفضه البعض بحجة ظ وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[1].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[2]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد

[1] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[2] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

المرأة يكون مناسباً للضعفاء من أولياء الأمور (الأب)في الدين والبدن (=العقل) وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[1].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[2]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً

---

1 -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

2 -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. التأكيد، فاجتهد عمر في إدراك هذا التحول في أعراف الناس القولية حتى يتحقق مناط النص الشرعي في حكم الطلاق بصفته إماماً للمسلمين لا بصفته مفتياً، وهذا ما يستفاد من شرح النووي لحديث ابن عباس، وربما يتساءل البعض لماذا عمر لم يفصِّل كل حالة فمن نوى التكرار أقرَّه ومن نوى الاستئناف أوقع طلاقه، ومن أطلق اللفظ اجتهد في أمره أن إقرار الناس على نياتهم لا يستقيم لفساد الذمم، فخشي عليهم من الوقوع في الحرام بادعاء التأكيد، فكان أن ألزمهم بأقوالهم، حسماً للوقوع في فساد الدين وهو العيش في الحرام مع امرأة أصبحت أجنبية، وليس تصرفه هذا رضي الله عنه من باب العقوبة حتى يقلُّوا منه كما يرى ابن تيمية، لأنه إذا علم أن قصدهم الاستئناف ويعلم أن سنة الرسول هي طلقة واحدة فكيف يعارض النص بمصلحة تراءت له، أما القول بأن سبب تغيير عمر للحكم يرجع إلى إكثار الناس منه وهو ما يفهم منه كأن علة الحكم تغيرت فغير مسلَّم؛ لأن الرسول ρ حينما لم يمض هذا الطلاق ولم يستعمل عقوبة الإمضاء كانت هذه العلة موجودة أيضاً في القلة، وهي ارتكاب المحرم بنظر ابن تيمية، وهذا المحظور كما استحق من عمر العقوبة عليه للكثرة كان أيضاً يستحق من الرسول ρ العقوبة عليه للقلة، فلا معنى للقلة والكثرة في منع الناس من المحظور والمنهي عنه ما دام الضرر والإثم يلحق بالواحد وبالجماعة، وإذا كان عمر تبين له أن نيتهم صادقة في التأكيد –وهذا مذهب ابن تيمية حيث يرى وقوع الطلاق

الثلاث واحدة في جميع الحالات–فلما استحقوا العقاب إذا ؟ وما الفائدة في الإقلال منه إذا كان تصرفاً سليما لا يدل سوى على طريقة للبعض في التعبير عن تأكيدهم على طلاق زوجاتهم مرة واحدة، وقد تابع ابن تيمية في تخريج تصرف عمر على أنه من باب العقوبة سياسة كثير من الباحثين الذين ألفوا في السياسة الشرعية كابن القيم في "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"[1]، والقرضاوي في "السياسة الشرعية"[2] وغيرهم.

والذي منع البعض من جمهور الفقهاء إدراك أن اجتهاد عمر سياسة وليس حكما ثابتا إنما هو ردهم لحديث ابن عباس وتضعيفهم له رغم إمكانية الجمع بينه وبين بقية الأدلة؛ حيث مضى صدر من خلافته τ وهو لا يلزم الناس بهذا الطلاق ثم أمضاه وهذا التغير هو السياسة. وعليه فلا يقدح في هذه السياسة أن تكون خطأ بما أنها اجتهاد في تحقيق ب إليه بعض أنصار المدرسة التعليلية من أن موقف عمر كان تعليلياً؛ بعيد عن الصواب لما علمنا من رأي الجمهور في المسألة وفهمهم لحديث ابن عباس، ولما تبين من أن القضية تتعلق بتحقيق مناط نصوص شرعية اعتماداً على تغير العرف القولي، وهذا توظيف للعرف إجمالاً و "لا نعلم أحداً من الفقهاء نازع في اعتبار العرف مصدراً ودليلا تبنى عليه الأحكام الفقهية"[3]، ولا علاقة لها بالتعليل. حيث يرى البعض أنه" قد عمل بالمصلحة في مقابلة النص؛ عاقب الناس بمنعهم من المباح الذي رخص لهم الشارع فيه"[4]، علة تلك الأحكام"[5]، وقد تبين لنا من خلال مناقشة ابن تيمية في رأيه أن هذا الفعل ليس تعليلاً، وحتى وإن افترضنا أنه تعليل فهو باطل لمصادمته للنصوص الشرعية ولا يجدر بنا نسبته للفاروق ومن وافقه من الصحابة رضوان الله عليهم.

الفرع الثاني: قضايا متفقة في المناط مختلفة في تحقيق المناط.(قضايا السلطة السياسية)

تمهيد

1 - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، بيروت: دار الجيل، ط1، 1998م، ص26.
2 - «السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها»، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م، ص194
3 - بدران أبو العينين بدران: أصول الفقه ، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، ص 226.
4 - مصطفى شلبي: تعليل الأحكام، ص58 .
5 -عادل شويخ: تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، ص102، 105.

في هذا النوع من القضايا تتقاطع أحكام الفقه والسياسة الشرعية مع أحكام العقيدة؛ فعقيدة أهل السنة تمثل الخطوط الحمراء التي لا ينبغي أن يتجاوزها البحث وليس المقام مقام عرض الأدلة على عقيدة أهل السنة، ولكن لا بد من الاستئناس بآراء علماء العقيدة الذين تحدثوا عن اجتهاد الصحابة في قضايا السياسة الدستورية.

وهذا النوع من القضايا سبق وأن توصلنا إلى أنه محكوم بقطعيات تجعل من مناط الأحكام الشرعية ؛ وهذا ما يدل على أن الاختلاف فيها في هذا المستوى لا رحمة ولا خير فيه؛ وإن حدث فإنه يدل على انحراف المجتهدين عن الطريق المستقيم. طبعاً إذا كان سبب الخلاف يرجع إلى فتاويهم.

غير أن المرء قد يتساءل إذا كان الشارع الحكيم قد حسم مادة الخلاف في القطعيات السياسية سواء ثبتت بالنص أو بالإجماع على مستوى تعين مناط الأحكام البالغ والثيب غير البالغ، والتعليل الأول تعليل أبي حنيفة، والثاني تعليل الشافعي، والثالث تعليل مالك، والأصول أكثر شهادة لتعليل أبي حنيفة"[1].

وذهب إلى هذا الرأي أيضاً ابن تيمية الذي تناول المسألة بتفصيل. ونحن نتناول في هذا المقام أدلة الفريقين لإثبات أن الخلاف لا يخرج عن دائرة الظن مراعاة من الشارع الحكيم لاختلاف أحوال المكلفين.

أدلة الفريق الأول

*رجح ابن تيمية[2] الرأي القائل بعدم إجبار البكر البالغ معتبرا أن مناط الإجبار هو الصغر، مستدلاً بنص وظاهر الأحاديث الصحيحة الواردة في المسألة وهي:

–قوله ρ «لا تنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر. فقيل له: إن البكر تستحي ؟ فقال: إذنها صماتها»[3].

–قوله ρ «البكر يستأذنها أبوها»[4].

---

[1] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.
[2] - باعتباره ممثلاً عن الفريق الأول
[3] - صحيح البخاري، رقم:6971، ص1726.
- صحيح مسلم، رقم: 1421، ج3، ص1037.
[4]- سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 13441، ج7، ص115.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني-صفوة السقا، رقم: 44660، ج16، ص312.

* وقال ابن تيمية بعد ذلك: "وأيضاً فإن الأب ليس له أن يتصرف في مالها إذا كانت رشيدة إلا بإذنها وبضعها أعظم من مالها؛ فكيف يجوز أن يتصرف في بضعها مع كراهتها ورشدها وأيضاً فإن الصغر سبب الحجر بالنص والإجماع "[1].

* وقال أيضاً: "وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح؛ فهذا مخالف للأصول والعقول، والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها، ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده، فكيف يكرهها على مباضعة من تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته، والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له ونفورها عنه، فأي مودة ورحمة في ذلك؟ "[2].

* وبعد أن ذكر ابن تيمية الحكمة من وجود الحكمين عند الشقاق بين الزوجين في كلام طويل قال: "ولكن المقصود أن الشارع لا يكره المرأة على النكاح إذا لم ترده: بل إذا كرهت الزوج وحصل بينهما شقاق فإنه يجعل أمرها إلى غير الزوج لمن ينظر في المصلحة من أهلها؛ مع من ينظر في المصلحة من أهله في خلاصها من الزوج بدون أمره؛ فكيف تؤسر معه أبداً بدون أمرها. والمرأة أسيرة مع الزوج..."[3]

الصمات، كما أن إذن تلك النطق، فهذان هما الفرقان اللذان فرق بهما النبي ρ بين البكر والثيب؛ لم يفرق بينهما في الإجبار وعدم الإجبار؛ وذلك لأن البكر لما كانت تستأمر»[4]، فذكر في هذه لفظ "الإذن" وفي هذه لفظ "الأمر" وجعل إذن هذه تستحي أن تتكلم في أمر نكاحها لم تخطب إلى نفسها؛ بل تخطب إلى وليها ووليها يستأذنها فتأذن له، لا تأمره ابتداءً؛ بل تأذن له إذا استأذنها وإذنها صماتها. وأما الثيب فقد زال عنها حياء البكر فتتكلم بالنكاح فتخطب إلى نفسها وتأمر الولي أن يزوجها، فهي آمرة له وعليه أن يعطيها فيزوجها من الكفء إذا أمرته بذلك. فالولي مأمور من جهة الثيب ومستأذن للبكر. فهذا هو الذي دل عليه كلام النبي"[5].

---

[1] -ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج32، ص23.
[2] - مجموع فتاوى ابن تيمية، ج32، ص25-26.
[3] -نفس المرجع، ج32، ص28.
[4] - سبق تخريج الحديث.
[5] -ابن تيمية مجموع فتاوى ابن تيمية ، ج32، ص24-25.

*رد الفريق الثاني على حديث الجارية الصريح: "إن حديث ابن عباس هذا محمول على أنه زوجها من غير كفء. قال الحافظ في "الفتح"[1]: "جواب البيهقي هو المعتمد لأنها واقعة عين فلا يثبت الحكم بها تعميماً"[2].

*ورد الفريق الأول على هذا الرد بقوله: "تأويل البيهقي لا دليل عليه فلو كان كما قال لذكرته المرأة بل إنما قالت: إنه زوجها وهي كارهة؛ فالعلة كراهتها، فعليها علق التخيير لأنها المذكورة، فكأنه قال ρ –إذا كنت كارهة فأنت بالخيار وقول الحافظ إنها واقعة عين. كلام غير صحيح بل حكم عام لعموم علته، فأينما وجدت الكراهة يثبت الحكم"[3].

الترجيح

الملاحظ في هذه المسألة أن الشارع الحكيم لو أراد عدم اختلاف الناس في حكم هذه المسألة لبينها وفصلها وأزال اللبس بنصوص صريحة لا تقبل التأويل؛ ولكن لما كان الأمر يتعلق باختلاف الآباء وبناتهم في الأحوال جاءت النصوص بهذا الشكل لتحتمل اختلاف أحوال المكلفين، ورغم اجتهاد العلماء في ترجيح أحد الرأيين فإنه لا يمكن القطع بأحد الرأيين، والأدلة جميعها تقبل المناقشة والردود.

فإذا سلمنا –وهذا أكيد– بصحة رأي الفريق الذي ذهب إلى عدم إجبار البكر البالغ باعتبار أن هذا الحكم أو الرأي يخص فئة معينة من المكلفين(سيأتي بيان هذه الفئة)؛ فإننا سنناقش الفريق الأول في إبطاله للرأي القائل بإجبار البكر البالغ، فنقول:

* تقويض ابن تيمية لدليل الخطاب من خلال تفسيره للتفرقة التي وردت في الحديث الشريف بين الثيب والبكر بأنها تتعلق باختلاف طريقة إبداء رأي المخطوبة عند خطبتها أمام الولي؛ فالثيب تنطق عند استئمارها والبكر تصمت عند استئذانها، وليس التفرقة ترجع للإجبار وعدمه. هذا التفسير للحديث غير مسلم؛ لأن رواية أخرى[4] تذكر أن البكر أيضا "تستأمر" وهذا دليل على فساد هذا التفسير، ثم إن سياق الحديث الشريف لا

---

[1] -أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379 هـ، ج9، ص196.

[2] -شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود (شرح سنن أبي داود)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ، ج6،ص85.

[3] --شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود (شرح سنن أبي داود)، ج6، ص86.

[4] - عن عائشة رضي الله عنها قالت: "قلت يا رسول الله، تستأمر النساء في أبضاعهن؟ قال: نعم قلت فإن البكر تستأمر فتستحي فتسكت. قال: سكاتها إذنها". (انظر: صحيح البخاري، رقم:6946، ص1719.)

يدل على تفسير ابن تيمية وربما يفهم من سياق الحديث أن تزويج الثيب لا يكون بغير نطقها مباشرة أي يُطلب أمرها، أما البكر فيطلب إذنها من باب الاستحباب وتطييب الخاطر وإعلامها للتشاور فإذا صمتت دل الصمت على رضاها وإن رفضت حاولت إقناع والدها، فإن لم يقتنع أقنعها وإلا أجبرها حفاظا على مصلحتها.

* أما ما ذكره ابن تيمية: "وأما الثيب فقد زال عنها حياء البكر فتتكلم بالنكاح فتخطب إلى نفسها وتأمر الولي أن يزوجها، فهي آمرة له وعليه أن يعطيها فيزوجها من الكفء إذا أمرته بذلك. فالولي مأمور من جهة الثيب...". فهذا غريب عن عادة النساء وإن كن ثيبات حتى في هذا العصر الذي تلاشى فيه الحياء. وهذا لا يعني أنه غير موجود لكن فئة قليلة فقط من الثيبات من تكون على هذه الحال.

* أما الاعتراض بأن إجبار البكر البالغ يخالف الأصول الشرعية والعقلية قياسا على أصل حرية المرأة في التصرف في أموالها وأكلها وشربه ولبسها؛ فهذا قياس مع الفارق؛ فهذه الأشياء حتى وإن أخطأت المرأة التصرف فيها بحكم قلة المعرفة والخبرة فالضرر الحاصل يمكن استدراكه بخلاف الضرر الحاصل مثلاً إذا ما تنازل الوالد للبنت عن حقه في النظر لمصلحتها في اختيار الزوج فقد تختار رجلاً غير مناسب متوهمة صلاحه بحكم عدم تمرسها بأحوال الزواج والرجال، فيكون الإجبار -حتى وإن خالف بعض الأصول الشرعية بحكم اختلاف أحوال المكلفين- موافقاً لأصول شرعية يكرهها على الارتباط ابتداءً ويأسرها في حياة أبدية معه؛ فالجواب في أثناء الاعتراض وهو أن الشارع الحكيم ما منح الأب سلطة الإكراه ابتداء إلاَّ مراعاة لمصلحة الفتاة الغير مؤهلة للبت في موضع كهذا أمام أهلية الأب وليست كل النسوة غير مؤهلات ولا كل الآباء مؤهلين؛ ثم مع ذلك وبعد اكتساب المرأة الخبرة الكافية منحها فرصة التخلص من هذا الزوج إذا ظهر سوء اختيار الأب.

* أما رد الفريق الأول على اعتراض الفريق الثاني عندما اعتبر حديث ابن عباس واقعة عين، والقول بأن علة تخيير الرسول ρ لهذه الجارية وإرجاعه الأمر إليها هي الكراهية؛ لأنها هي المذكورة في نص الحديث، فغير مسلم أيضاً؛ وحتى وإن كانت العلة هي الكراهية ولا تتعلق بعدم كفاءة الزوج ابن عمها كما ذهب الفريق الثاني؛ فهي علة

قاصرة لا تتعدى هذه المرأة ومثيلاتها ممن رزقن أهلية كافية للبت في أمور زواجهن، وربما كان أبوها غير مؤهل لتزويجها؛ وتخيير الرسول ρ لهذه البنت وقولها بعد ذلك "يا رسول الله قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن يعلم الآباء أن ليس لهم من الأمر شيء" مع إقرار الرسول لذلك؛ ليس فيه دلالة على تعميم الحكم؛ لأن الحادثة واقعة عين تخص فئات معينة من البنات والآباء.

ويمكن القول في نهاية المطاف أن هذا الرأي –الذي تبناه القرضاوي بحكم ظروف العصر– لا يمكن سحبه على جميع أحوال المكلفين لا في عصرنا هذا ولا في غيره –من العصور المتقدمة أو اللاحقة، وإنما يخص بعض المكلفين قد يكونوا أكثرية في هذا العصر، ولكن لا يمكن إهمال البعض الآخر ولو كانوا أقلية، وحاصل المسألة أن في إجبار البكر البالغ من ولي أمرها تشديد على المرأة وتخفيف على ولي أمرها، كما أن اعتبار رضاها فيه تشديد على ولي المرأة وتقييد من صلاحياته وتخفيف على المرأة وتوسعة عليها، وكل من الأمرين يتوافق ومقاصد الشارع بحسب أحوال المكلفين؛ فيكون إجبار المرأة البالغ البكر مناسباً للأقوياء من أولياء الأمور في الدين والبدن (= العقل) وللضعفاء من النساء في الدين والبدن (=العقل)، كما أن اعتبار رضا ورغم ذلك فإن آخر المعطيات العلمية دلت أن هذا الرأي الذي رفضه البعض بحجة ظ وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[1].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[2]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد

[1] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[2] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج، وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. وهذا ما يدل على أن القضية تتعلق باختلاف أحوال تخص الدين والجسم (=النضج العقلي أو الممارسة التي تفيد الخبرة أو كلاهما معاً)، ولا تخص العصور والأزمنة.

المرأة يكون مناسباً للضعفاء من أولياء الأمور (الأب)في الدين والبدن (=العقل) وللأقوياء في الدين والبدن من النسوة[1].

أما عن ترجيحات البعض كقول القرضاوي أن الإجبار "ربما يقبل في زمن لم تكن تعرف المرأة عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها"، وأن "الظروف الاجتماعية الحديثة ...هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شؤون الحياة والمجتمع والعالم"، فهو لا يصلح للترجيح ذلك أن الخلاف مستمر في موجب الإجبار وغاية ما أجمع عليه الفقهاء "أن الأب يجبر البكر غير البالغ، وأنه لا يجبر الثيب البالغ"[2]، فالبكر غير البالغ تفتقد النضج (=كمال العقل) لصغرها وتفتقد الخبرة الكافية بأسرار الزواج والرجال لبكارتها، والثيب البالغ تكتسب العقل والنضج،

[1] -المقصود بقوة دين الأولياء؛ امتلاكهم لأخلاق عالية، بالإضافة إلى التقوى والورع المانعين الولي من الإضرار بالمرأة، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن عند الأولياء فتعني كمال العقل وحسن التصرف لصالح المرأة. أما قوة الدين عند المرأة فتعني تصرف المرأة بناءً على ما يرضي ربها في تمليك نفسها والرضا بخاطبها، وضعف الدين عكسه، أما قوة البدن فكمال عقلها ونضجها ما يسمح لها باختيار الأصلح، وضعفه عكسه.

[2] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 396.

وتكتسب أيضاً الخبرة الكافية؛ وإذا سايرنا العلة التي ذكرها القرضاوي فيمكن أن نفهم من هذا أن المعرفة التي يمكن أن تحصلها المرأة بتعلمها وتثقفها وعملها في هذا العصر، غايتها أنها تعطي للمرأة تصوراً نظرياً عن الزواج والرجال، وهذا التصور لا يمنح المرأة الخبرة وليست المعرفة كالتذوق للشيء ومعايشته، أي أن هناك فرق بين النظرية والتطبيق؛ فالنظري يفيد الظن أما التطبيق فيفيد القطع. ثم إن هذا التصور تستطيع فتاة العصور السالفة وفتاة اليوم تحصيله من محيطها الأسري والاجتماعي دونما حاجة إلى العمل والتعلم والتثقف بالطريقة المتعارف عليها في هذا العصر، إذا ما تعلق الأمر بالخبرة بالحياة الزوجية؛ بدليل أن عدم الإجبار منحه الفقهاء باتفاق للثيب البالغ في عصور تخالف ظروف هذا العصر؛ أي أن المرأة لم تكن على قدر من الحرية في الخروج للتعلم والتثقف والعمل، ومع ذلك أحرزت هذا الحق بإجماع الفقهاء. الشرعية؛ فكيف وقع اختلاف الصحابة في تحقيق مناط المسائل السياسية ووقع بسبب ذلك الخلاف العام (متفقة المناط مختلفة في تحقيقه) بحكم طبيعته يتعلق بالواقع وحيثياته وظروفه وملابساته ولا يستبعد خطأ المجتهد فيها خطأ مجازيا[1]؛ لأنه مكلف بالحكم فيها بناءً على ما ظهر له من معطيات، فإن أصاب حكم الله في الباطن فله أجران وإن لم يصبه فله أجر واحد إن تحرَّى الحق والعدل؛ أما إن حاد عن الطريق المستقيم أو انتصب للاجتهاد وليس أهلاً له فذلك خارج عن نطاق بحثنا ولا عبرة باجتهاده ولا أجر له بل يلحقه الإثم والوزر. والصحابة ψ –عند أهل السنة– مبرؤون من هذه الشبهات؛ لذلك فبلوغهم درجة الاجتهاد لا شك فيه، وكذلك عدالتهم وخيريتهم في هذه الأمة ثابتة بأدلة قطعية لا شك مكانة علية وكانوا صحابة لخير خلق الله، وبعد هذا البيان يمكن أن نقول أن الحكمة من تعين المناط في مثل هذه المسائل كمسألة الخروج على الحاكم أو وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً إنقاص للخلاف درجة عما كان سيكون عليه لو لم يتعين المناط، ثم إن بيان مناط هذه المسائل فيه تخفيف عن العلماء المجتهدين فلا يتحملون تبعات الفتن وحدهم؛ وإنما يتحملها بدرجة أكبر القادة والساسة في الأمة لأنهم الأساس في تحقيق مناط هذه المسائل السياسية بما يملكونه من شوكة، وكذلك أفراد

---

1 - سبق الحديث عن هذا المعنى

الشعب لأنهم مكلفون بأداء أمانة الطاعة بما حصلوه بعقولهم وقلوبهم **(تحقيق المناط الخاص)**، وهذا في حالة ما إذا كان المجتهد ليس حاكماً، أما إذا كان المجتهد حاكماً أو صاحب قوة لها أثر في الواقع كما في عصر الصحابة فهو المسئول الأول عن تعيين مناط هذه المسائل ثم بعد ذلك تحقيقه.

ثم إن الأكابر من ذوي الإيمان، والعقاب في حق أصحاب المعاصي، وقد أجرى الله هذه الأحداث كما يقول ابن خلدون[1] على أيديهم وهو قدوة الأمة حتى نقتدي بهم ونعرف أن المرء مطالب بالعمل والاجتهاد بما يراه حقاً؛ وأنه محاسب بناءً على هذا الظن، طيلة حياته وفي جميع أموره وأحواله، **لأن تحقيق المناط العام في قضايا السياسة يحتاج إلى التجرد عن الهوى من العلماء وأولي الأمور والعامة،** ﭑﭒﭓ□□□□□□□□□

□□□ ﭐ□□□□□□□□□□□□□□ﭢ[2]، فكان خلاف الصحابة بمثابة الطريق والنموذج الواجب الإتباع في مثل هذا النوع من الابتلاء تحقيقاً لوصية الرسول ρ بالاقتداء بصحابته، وكيف لا يبتلون بالسياسة وهم صفوة الخلق بعد رسول الله ومعلوم أن «أشد الناس بلاءً الأنبياء ثم الصالحون ثم الأمثل فالأمثل»[3].

وبعد أن عرضنا لمسائل سياسية تتعلق بتحقيق المناط العام حازت إجماع الصحابة على مستوى إدراك مناط الحكم الشرعي وعلى مستوى تطبيقه **(تحقيقه)** في أزمنة كان الناس **1- الفتنة التي وقعت في زمن الخليفة علي بن أبي طالب τ**

الذي حدث في عهد سيدنا علي من تفرق واختلاف للصحابة ψ في شأن طريقة الثأر لدم سيدنا عثمان τ يعتبر مظهر من مظاهر الاختلاف في تحقيق مناط متعين في ذلك الوقت؛ فالجميع يدرك أن سيدنا عثمان قتل ظلماً وغدراً، وأن قاتله يستحق العقاب؛ غير أن الخليفة علي τ رأى أن معالجة هذا الأمر الخطير في زمن الفتنة وهيجان الناس

---

[1] - يقول ابن خلدون: "فإياك أن تعود نفسك أو لسانك التعرض لأحد منهم، ولا تشوش قلبك بالريب في شيء مما وقع منهم؛ والتمس لهم مذاهب الحق وطرقه ما استطعت فهم أولى الناس بذلك، وما اختلفوا إلا عن بينة، وما قاتلوا أو قتلوا إلا في سبيل جهاد أو إظهار حق ، واعتقد مع ذلك أن اختلافهم رحمة لمن بعدهم من الأمة، ليقتدي كل واحد بمن يختاره منهم، ويجعله إمامه وهاديه ودليله، فافهم ذلك؛ وتبين حكمة الله في خلقه وأكوانه، واعلم أنه على كل شيء قدير وإليه الملجأ والمصير" (المقدمة، ص201-202).

[2] - العنكبوت:1-3

[3] - سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 4024، ج2، ص1334.
- المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، رقم: 629، ج24، ص245.
- مسند الإمام أحمد، القاهرة: مؤسسة قرطبة، رقم: 27124، ج6، ص369.
- سنن البهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 6325، ج3، ص372.

من شأنه الإخلال بالمقاصد الشرعية العظمى[1]، ورأى غيره من الصحابة كسيدنا معاوية والسيدة عائشة أن الواجب التحقيق الفوري في المسألة وضرورة تسليم القتلة للاقتصاص منهم[2]، وهذا الخلاف في تحقيق مناط المسألة انجرَّ عنه انزلاق نحو المزيد من الخلاف والتدهور الأمني الذي لم يكن في الحسبان من كلا الطرفين، وخطأ أحد الطرفين وارد كما قلنا في هذا النوع من المسائل المتعلق بتحقيق المناط والذي مجاله معطيات الواقع؛ هذا الرأي، وهي مدعمة بالأدلة، وإليك بعض أقوال العلماء من أهل السنة:

-**يقول الأشعري:**"فأما ما جرى بين علي والزبير وعائشة ψ أجمعين: فإنما كان على تأويل واجتهاد، وقد شهد لهم النبي ρ بالجنة والشهادة، **فدل على أنهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم**[3]. وكذلك ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما كان عن تأويل واجتهاد، والدليل القاطع على ذلك أن "كل الصحابة أئمة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، وتعبدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم والتبري عن كل ما يكون متعين في جهة واحدة.

-**ويتحدث الشعراني في** "اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر" عن "وجوب الكف عما شجر بين الصحابة ووجوب اعتقاد أنهم مأجورون، وذلك لأنهم كلُّهم عدول باتفاق أهل السنة سواء من لابس الفتن ومن لم يلابسها، كفتنة عثمان ومعاوية ووقعة الجمل وكل ذلك وجوباً لإحسان الظن بهم وحملاً لهم في ذلك على الاجتهاد فإن **تلك أمور مبناها عليه، وكل مجتهد** بما شجر بين علي ومعاوية المنازعة في الإمارة كما توهمه بعضهم،

---

[1] - يقول ابن حزم عن موقف سيدنا علي رضي الله عنه: " أما قولهم (الذين خطأوا علياً) إن أخذ القود واجب من قتلة عثمان رضي الله عنه والمحاربين لله تعالى ولرسوله ρ الساعين في الأرض بالفساد، والهاتكين حرمة الإسلام، والحرم والإمامة والهجرة، والخلافة والصحبة والسابقة فنعم. وما خالفهم قط علي في ذلك ولا في البراءة منهم، ولكنهم كانوا عدداً ضخماً جماً لا طاقة له عليهم، فقد سقط عن علي رضي الله عنه مالا يستطيع عليه..." (الفصل في الملل و الأهواء والنحل، بيروت: دار الجيل، تحقيق: محمد ابراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة ، ط2، 1996 م، ج4، ص 243).

[2] -يقول ابن حزم عن مواقف: السيدة عائشة، والزبير وطلحة رضي الله عن الجميع: " أنهم لم يمضوا إلى البصرة لحرب علي ولا خلافاً عليه ولا نقضاً لبيعته، ولو أرادوا ذلك لأحدثوا بيعة غير بيعته-هذا ما لا يشك فيه أحد، فصح أنهم إنما نهضوا إلى البصرة لسد الفتق الحادث في الإسلام من قتل أمي المؤمنين عثمان –رضي الله عنه- ظلماً "(الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص238، ويقول عن موقف معوية رضي الله عمه: " ولم ينكر معاوية قط فضل علي واستحقاقه الخلافة لكن اجتهاده أداه إلى أن رأى تقديم أخذ القَودِ من قتلة عثمان رضي الله عنه على البيعة، ورأى نفسه أحق بطلب دم عثمان، والكلام فيه من ولد عثمان، وولد الحكم ابن أبي العاص لسنة ولقوته على الطلب بذلك.."(الفصل في الأهواء والملل والنحل، ج4، ص240-2471،

[3] - الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، ط1، 1397هـ، ص259.

وإنما المنازعة كانت بسبب تسليم قتلة عثمان τ إلى عشيرته ليقتصوا منهم؛ لأن علياً τ كان رأى أن تأخير تسليمهم أصوب، إذ المبادرة بالقبض عليهم مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان، ورأى معاوية أن المبادرة إلى تسليمهم للاقتصاص منهم أصوب فكل منهما مجتهد مأجور"[1].

-**ويقول الغزالي أبو حامد:** "فأكثر ما ينقل[عن الصحابة] مخترع بالتعصب في حقهم ولا أصل له وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه، ولم لم يجز ما لا يتسع العقل لتجويز الخطأ والسهو فيه، وحمل أفعالهم على قصد الخير وإن لم يصيبوه. والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة ψ إلى البصرة والظن بعائشة أنها كانت تطلب تطفئة الفتنة ولكن خرج الأمر من الضبط فأواخر الأمور لا تبقى على وفق طلب أوائلها بل تنسل عن الضبط. والظن بمعاوية أنه كان على تأويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكى سوى **التي نظر لها:** "ولمَّا وقعت الفتنة بين عليٍّ ومعاوية وهي مقتضى العصبية **كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد،** ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم، وينزع إليه ملحد، وإنما اختلف اجتهادهم في الحق وسفَّه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه، وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل؛ إنما قصد الحقَّ وأخطأ. والكل كانوا في بالعصبية وتحركه بناءً على مقتضاها، ولكنه τ لم يتأثر بها وإنما بنى مواقفه السياسية واجتهاده ونظره المقاصدي بناءً على هذا المعطى، وكأن العصبية تيار جارف لا يستطيع المرء السباحة عكسه فكان يسعى إلى لملمة الفتنة في إطار هذا المعطى وكان يخشى أن تكون الفتنة أشد مما هي عليه لو خالف نظره هذا.

والملاحظ أن آراء أئمة السنة كلها تدور حول وقوع الاجتهاد من الصحابة وأن اختلافهم كان في الحق وللحق رغم إصابة البعض وخطأ البعض الآخر وهذا ما يقتضيه تحقيق المناط العام.

2-مسألة خروج الحسين على يزيد بن معاوية

[1] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

تعتبر مسألة الطاعة ومنع الخروج على الإمام الجائر قاعدة مستثناة من القاعدة الأم "الأمر ضمن هذه الفقرة، ورغم ما يظهر من ظنية لهذه المسألة وثبوت اختلاف الصحابة وكذلك التابعين فيها[1]؛ إلاَّ أن النظر المتبصر في مآل آراء الفريقين يجعلنا نكاد نجزم أن نتيجة الرأيين واحدة؛ لأن أمراً مهماً كهذا لا يمكن أن يختلف الصحابة في تعيين حكمه **عند محاولة خلعه**، ومعلوم أن تخريج هذه المسألة على ظنية المناط وبالتالي خضوعها لتحقيق المناط الخاص كما سبق تقريره يجعل كل المجتهدين على صواب حقيقة ومجازاً وهذا ما يستحيل في مسألتنا هذه المرتبطة بالواقع وما يظهر للمجتهدين من معطيات وظروف وملابسات؛ فالخطأ "المجازي" ثابت لا محالة وهو ما يجعلنا تخرَّج على مناط واحد، فنقول: إن **الفريق الأول** الذي امتنع عن الخروج إنما فعل ذلك رغم علمه بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث الأصل، لقوله عز وجل: ﭐ□□□ □□□□□□□□□□□□□[2]وقوله ρ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان، ليس وراء ذلك من الإيمان شيء»[3].

وهذا الحكم و مناطه متفق عليه و هو أن تقييد النهي عن المنكر بالقدرة عليه واضح في روج على الإمام الفاسق لا يجوز لوجود أحاديث نص في المسألة[4]. وهذا أيضاً مناطه متفق عليه، وهو الحفاظ على مقاصد الشريعة التي ذكرناها سابقاً، وأن تحقيقهم للمناط في قضية يزيد أفاد أن شوكته قوية وعصبيته تجعل من حكمه مستقراً أو يؤول إلى

---

[1] -سيظهر أن ثبوت الخلاف فيها لا يتعلق بتعيين المناط وإنما بتحقيقه.

[2] - آل عمران:104.

[3] - صحيح مسلم، رقم: 49، ج1، ص69.

[4] -هذه الأحاديث كثيرة نذكر بعضها:

-قوله ρ «إنكم سترون بعدي أثرة وأموراً تنكرونها» قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله ؟ قال: «أدُّوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم» (صحيح البخاري، رقم: 7052 ، ص1748، صحيح مسلم، رقم: 45 -1843، ج3، ص1472) .

-قوله ρ «يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذلك ؟ قال: تسمع وتطيع للأمير، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع » صحيح مسلم، رقم: 52-1847، ج3،ص1476.

-حديث عبادة بن الصامت قال: «دعانا رسول الله فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايعناه على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان» صحيح البخاري، رقم: 7055 و 7056 ، ص1748.

-قوله ρ «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات ، فميتته جاهلية»، صحيح البخاري، رقم: 7053، ص1748. صحيح مسلم، رقم: 1848، ج3، ص1476.

الاستقرار، ولا يمكن إزالة هذا المنكر بالسيف بحكم الظاهر لهم وهو المطلوب منهم كمجتهدين، يقول ابن خلدون: "ولما حدث في يزيد ما حدث من الفسق اختلف الخروج عليه...ومنهم من أباه لما فيه من إثارة الفتنة وكثرة القتل مع العجز عن الوفاء به؛ لأن شوكة يزيد يومئذ هي عصابة بني أمية وجمهور أهل الحل والعقد من قريش، وتستتبع عصبية مُضر أجمع، وهي أعظم من كل شوكة، ولا تطاق مقاومتهم، فأقصروا عن يزيد بسبب ذلك، وأقاموا على الدعاء بهدايته والراحة منه"[1].

أما الفريق الثاني الذي رأى الخروج على يزيد فرغم علمه بالحكم والمناط وهو عدم الخروج على الإمام الفاسق المتمكن في منصبه المستقر حكمه حفاظاً على مقاصد الشريعة؛ فإن تحقيق المناط عنده أفاد أنه لم يستقر الحكم عنده؛ والمقصود بعدم استقرار الحكم أن الأمة لم حكمه أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر. وأفاد أيضاً تحقيق المناط عنده بحكم الظاهر إمكانية عزل هذا الإمام الفاسق من الناحية العسكرية. يقول البوطي رحمه الله في ذلك: "إن خروج الحسين وابن الزبير وابن عباس وغيرهم على يزيد ليس من نوع الخروج على الحاكم الذي استقر له الحكم. ولم يقل أحد من المؤرخين أو الفقهاء ذلك؛ بل الثابت أن الذين خرجوا على يزيد إنما خرجوا عليه قبل أن تتم له البيعة الشرعية وقبل أن تستقر له الغلبة"[2].

أما بقية الأدلة من القرآن والسنة التي يستدل بها من رأى الخروج من الخَلَفِ ونسبها إلى الصحابة الذين رأوا الخروج فهي أدلة عامة[3] كالأمر بالمعروف والنهي عن

---

[1] -ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 2002م، ص 197.

[2] -فتاوى البوطي ، موقع نسيم الشام، الفتوى صدرت بتاريخ 11/07/13.

[3] -من هذه الأدلة :

-قوله تعالى : { وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما،، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي} (الحجرات:9)

-قوله تعالى { وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان } (المائدة:5.)

-قوله تعالى { ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر } (آل عمران :104.)

- قوله ρ « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » (سبق تخريج الحديث).

- قوله ρ « من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد» (- سنن النسائي الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، رقم: 3558، ج2، ص310.

- سنن الترمذي،تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، رقم: 1421، ج4، ص30.

المنكر، في حين جمعاً بين الأدلة، وهذا خلافاً لابن حزم الذي صوَّر المسألة وكأنها اختلاف في مناط الحكم الشرعي وخرجها على اختلاف الصحابة في كيفية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمام الجائر هل يكون بالسيف أو يكتفي فيه بالقلب واللسان[1]، يقول ابن حزم: "اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف من أحد منها لقول الله تعالى:□□□□□□□□□□□□□□□□□□[2]، ثم اختلفوا في كيفيته، فذهب أهل السنة من القدماء من الصحابة ψ فمن بعدهم...إلى أن الغرض من ذلك إنما هو بالقلب فقط...أو باللسان إن قدر على ذلك، ولا يكون باليد ولا بسل السيوف ووضع السلاح أصلاً... وذهبت طوائف من أهل السنة...إلى أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن التغيير باليد، وهذا قول علي بن أبي طالب τ وكل من معه من الصحابة، وقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وطلحة والزبير وكل من كان معهم من الصحابة. وقول معاوية وعمرو والنعمان بن بشير، وغيرهم ممن معهم من الصحابة ψ أجمعين، وهو قول عبد الله بن الزبير ومحمد والحسن بن علي وبقية الصحابة من المهاجرين، والأنصار القائمين يوم الحرة ψ أجمعين..."[3].

وهذا التخريج من ابن حزم يعارض ما ذكره الباحث سابقاً من كون اختلاف المجتهدين في تعيين المناط في قضايا السياسة أمر لا خير فيه وهذا بناءً على قاعدة "كل مجتهد مصيب في الظنيات"، التي سبق الحديث عنها في الباب الأول، فإذا كانت هذه المسألة مختلف فيها بين الصحابة فمعنى ذلك أنها ظنية على مستوى تعيين المناط، وبالتالي يكون كل مجتهد مصيب فيها، وهذا ما لا يتحقق في مسألتنا هذه؛ لأن القول بتصويب الجميع في حكم التشريع بإجازة القتال بين المؤمنين، وهذا يتعارض مع النصوص القطعية.

- سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 17411، ج8، ص335.) غير أن هذا الحديث ليس فيه دلالة على جواز الخروج على الإمام الفاسق؛ وإنما يتحدث عن الدفاع عن النفس والعرض والمال وهذا جائز عند حدوثه من الإمام ومن غيره.

- قوله ρ:« لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن أن يبعث الله عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم» (-سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ، رقم: 2169، ج4،ص468.

-سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 19983، ج10، ص93.

[1] - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص19.

[2] - آل عمران:104.

[3] - ابن حزم، المرجع السابق، ج5، ص19-20.

كما أن قول ابن حزم باختلاف الصحابة في تعيين مناط هذه المسألة وترجيحه للرأي القائل بالخروج على الإمام نهياً عن المنكر –وهذا بحكم مذهبه في أن المصيب واحد– دفعه إلى القول بالنسخ في حق أحاديث كثيرة تعتبر نصاً في مسألتنا هذه[1]، وإذا أمكن الجمع بين الأدلة فما والا، وحتى وإن كانت أقوالا فهذه الأقوال والمواقف مرتبطة بظروف وملابسات خاصة، وهي في حقيقة الأمر تحقيقاً لمناط متعين ثابت لا يتغير، أما المواقف والأقوال باعتبارها تحقيقاً للمناط فهي تخضع للتغير بحسب الزمان والمكان والظروف والملابسات، وهذا ما لا يعترف به ابن حزم بحكم ظاهريته. وهنا يرِد إشكال في رأي ابن حزم ذاته؛ فإذا تقرر لدينا اتفاق الصحابة وحصول إجماع حول هذه المسألة؛ فكيف نسمي مخالفة ابن حزم لهذا الإجماع وهو مجتهد والمجتهد المفروض أنه لا يخطئ في القطعيات ؟ والجواب أن ابن حزم أصاب الحكم الشرعي وهو وجوب ولكنهم أجمعوا على المناط أو لم يثبت أنهم اختلفوا فيه واختلفوا في تحقيقه.

وقد أسالت هذه المسألة كثير من الحبر نظراً لحساسيتها فهي تتعلق من جهة بطرفين أساسين هما: الحسين حفيد رسول الله ρ عند خروجه على يزيد والرسول ρ نفسه من خلال منعه الخروج على الأئمة، ومن جهة أخرى تتعلق بمسألة الخطأ والصواب في الاجتهاد ومذاهب العلماء فيها، وللأسف وُجد من أهل السنة من يرى أن "الحسين قتل بشرع جده". وهو الرأي الذي ذهب إليه أبو بكر بن العربي في "العواصم والقواصم"[2]، وقد وصف ابن خلدون هذا الرأي بالغلط وأنه كان بسبب "الغفلة عن اشتراط الإمام العادل" في رع جده ρ في خروجه على يزيد.

ورغم أن ابن خلدون يرى أن اختلاف الصحابة في هذه المسألة ليس على مستوى تعيين مناط الحكم وإنما على مستوى تحقيق المناط إذ يقول: "فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيَّما من له القدرة على ذلك، وظنها من نفسه بأهليته وشوكته"[3]، وهذا ما يجعل الخطأ من أحد الطرفين وإن كان ثابتاً فهو مجازي غير حقيقي؛ لأنه يرجع إلى النظر في معطيات الواقع؛ والمجتهد مطالب بالحكم على ظواهر

[1] - ابن حزم، الفصل في الملل و الأهواء والنحل، ج5، ص25-26.
[2] - ابن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق: عمار الطالبي، القاهرة: مكتبة التراث العربي، ص 338.
[3] -ابن خلدون، المقدمة، ص 200.

الأشياء والباطن في حكم الله، إلاَّ أن اعتباره الحسين τ أخطأ في تحقيق المناط من خلال كة فَغَلِطَ –يرحمه الله– فيها لأن عصبية مُضر كانت في قريش وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف كانت في بني أمية، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس"[1]، ويقول أيضاً: "فقد تبين لك خطأ الحسين إلاَّ أنه في أمر دنيوي لا يضره الغلط فيه. وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنه منوط بظنه، وكان ظنه القدرة على ذلك. ولقد عذله ابن العباس وابن الزبير وابن عمر وابن الحنفية أخوه وغيره في تعرفها قريش وسائر الناس فكيف يجهلها سيدنا الحسين ويخطئها !!! ورغم أن الخطأ المجازي[2] في حق المجتهد وارد إلاَّ أن خطأ الحسين τ

في معرفة موازين القوى مستبعد، فالرجل لا شك له دراية بأمور الحرب والسياسة ومقامه أكبر من أن نظن فيه هذا الخطأ ولن يجهل شيئا تعرفه سائر الناس، وعليه نقول: أن ما كان ق والعهود وهذا حكم الظاهر ثم حاججوه وقالوا له نحاسبك يوم القيامة إن لم تقم بهذا الأمر، ورغم علمه بإمكانية إخلاف الوعد فقد ذكرت كتب التاريخ نصيحة عمر بن عبد الرحمن المخزومي للحسين عند عزمه المسير إلى أهل العراق بعد أن اتفقوا على نصرته ومبايعته حيث قال له:"إنه قد بلغني أنك تريد المسير إلى العراق، وإني مشفق عليك من مسيرك، إنك **تأتي بلداً فيه عماله، وأمراؤه، ومعهم بيوت الأموال، وإنما الناس عبيد لهذا الدرهم و الدينار**، ولا آمن عليك أن يقاتلك من دوهم ؟ فإن كانوا قد فعلوا ذلك فسر إليهم، وإن كانوا إنما دعوك إليهم، وأميرهم عليهم قاهر لهم، وعماله تجبي بلادهم، فإنهم إنما دعوك إلى الحرب والقتال، ولا آمن عليك أن يغروك، ويكذبوك، ويخالفوك"[3]. و قول الفرزدق للحسين τ حين سأله عن خبر الناس خلفه (أهل العراق): "قلوب الناس معك وسيوفهم مع بني أمية "[4].

إلا أن مقامه العالي وأخلاق الإحسان التي يتمتع بهما جعلاه يحسن الظن بإخوانه ويستجيب لهم إقامة للحجة عليهم يوم القيامة، وحاشاه أن يطلب الأمر لنفسه فالرسول

---

1 - نفس المرجع، الموضع ذاته.

2 -يعتبر مجازي؛ لأن المجتهد مطلوب منه الحكم بناءً على ما ظهر له من معطيات الواقع، ولم يطلب منه الشارع ما بطن عنه فإن أخطأه فلم يكلف أصلاً طلب ما بطن عنه فإن أصابه فله أجران وإن لم يصبه فله أجر الطلب.

3 - نفس المرجع، الموضع ذاته.

4 - نفس المرجع، ج3، ص 296.

جده يقول: «لا ي وجه الظلم والاستبداد فيسقط حكم يزيد بأقل الخسائر. وهذه المحنة التي واجهها الحسين لا شك اصطفاء من الله واختبار لأهل بيت رسول الله فيكون الحسين τ ثالث من يتحمل انتكاسة هذه الأمة بعد سيدنا عثمان وسيدنا علي، وأعظمهم تحملا لجهلها كما تحمل جده من قبلُ جهل العرب وجاهليتهم. وعليه فلم يخطئ الحسين في هذه المسألة وإنما أصاب حكم الظاهر الذي هو مطلوب منه ولم يطلب منه الشرع تغيير حكم الظاهر موافقة للباطن حتى يمتنع عن الخروج، أما الصحابة ψ الذين لم يخرجوا مع الحسين فهم أيضاً أصابوا الحق لأنهم مأمورون بإتباع الظاهر ولم يخرجوا معه لأن تحقيق المناط عندهم أفادهم الظن بقوة شوكة وعصبة يزيد.

وفي إطار فكرة تعين المناط واختلاف الصحابة في تحقيقه يمكن أن نفهم بعض المواقف الصادرة عن الصحابة فيما بينهم إن صحت الروايات التاريخية كقول عبد الله بن عمر للحسين τ:"يا حسين ألا تتقي الله: **تخرج من الجماعة، وتفرق بين هذه الأمة**"[1]. فظنٌّ صحابي أن صحابياً آخر قد يفرق جماعة المسلمين بفعله يمكن تخريجه على تحقيق المناط، وهذا أمر لا حرج فيه ما دام هذا الظن مبنياً على اجتهاد ظني يتعلق بالواقع بخلاف تخريجه على الاختلاف في تعيين المناط؛ حيث يدل على جهل المجتهد بنصوص ومقاصد الشريعة أو بإتباعه للهوى في فعله وكلاهما يتنزه عنهما المجتهد (الفرد الكامل) فضلاً عن الصحابة ψ.

المطلب الثاني
قضايا تحقيق المناط الخاص

تمهيد

الأصل في مناط هذه القضايا أن الصحابة ψ يختلفون في تعيينه؛ بمعنى أن المسألة يتجاذبها أصلان أو دليلان وهذان الأصلان ليسا تعليلاً صريحا؛ أحدهما أو

---

[1] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

كلاهما، أما إن واحد واختلفا فيه فهنا المسألة تخرج عن نطاق تحقيق المناط الخاص وتلحق بتحقيق المناط العام (قضايا متفقة المناط مختلفة في تحقيق).

كذلك اختلاف الصحابة في المناط دليل على أن كل مجتهد مصيب ولا خطأ في الاجتهاد عكس قضايا تحقيق المناط العام.

المسألة الأولى: قتل الجماعة بالواحد

مسألة حكم تواطؤ جماعة على قتل واحد معصوم الدم اختلف الصحابة في حكمها؛ فقد ذهب عمر τ إلى أن الجمع يقتلون بالفرد الذي تم التواطؤ على قتله، حيث روى سعيد بن ث رأوا أنه يقتل واحد منهم، ويؤخذ من الباقين حصصهم من الدية[1]، وكذلك ذكر ابن حزم رواية عن علي τ أنه قتل من رجلين –تواطآ على قتل واحدٍ– رجلا واحدا فقط[2]، وبغض النظر عن مدى صحة هذه الروايات المتعارضة؛ فإن تصنيف هذه المسألة ضمن قضايا اختلف الصحابة في تعيين مناطها أقرب إلى الصواب من تصنيفها ضمن قضايا متفق على مناطها، مختلف في تحقيقه؛ لأن اعتبارهم اختلفوا في تحقيق مناطها يحيلنا إلى تقسيمهم إلى مخطئ ومصيب، وهذا النوع من المسائل يستبعد أن يكون فيه خطأ وصواب مع وقوعه وتكراره على ممر العصور والأزمان وكذلك انتشاره عبر المكان، كذلك يمكن تخريجه على قضايا متفق على مناطها، متفق في تحقيق مناطها إذا أخذنا بالرأي الذي يرى أن في ذلك إجماع سكوتي؛ غير أن ا يؤخذ بالنفس أكثر من نفس واحدة؛ و ﭧﭨﭩﭪ□□ﭫ [3]، ومعناه أن التفاوت في الأوصاف يُمنع فالحر لا يؤخذ بالعبد، فيكون التفاوت في العدد أولى فلا تُستوفى أبدالُ بِمُبدَل واحدٍ. وهذا هو الدليل الذي أخذ به الفقهاء الذين وافقوا هذا الفريق من الصحابة[4].

والبعض الآخر من الصحابة يرى أن مناط القصاص؛ القتل مطلقاً سواء أكان من فرد أو جماعة، وأن قوله تعالى: ﭑﭒ□□□□□□ﭓ[5]، ليس نصاً على عدم مشروعية قتل الجماعة عند تواطئهم على قتل الواحد؛ لأن هذه الآية إنما هي إخبار عن شريعة قوم أن

---

[1] -نفس المرجع، الموضع ذاته.

[2] -ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص177.

[3] - البقرة: 178.

[4] - الموسوعة الفقهية الكويتية، ج14، ص 113-114.

[5] - المائدة:45.

قتل النفس يوجب قتل النفس وفقأ العين يوجب فقأ العين...ولا دلالة فيها على عدم مشروعية قتل الجماعة بالواحد.

كما أن قوله تعالى: ﴿□□□□﴾[1]؛ فيه دلالة على نفي قتل الجماعة بالواحد، يقول الشافعي في ذلك: "فإن قال قائل: أرأيت قول الله عز وجل: ﴿□□□□□﴾ [2]، هل فيه دلالة على أن لا حران بحر ولا رجل بامرأة ؟ قيل له: لا نعلم مخالفاً في أن الرجل يقتل بالمرأة. فإذا لم يخالف أحد في هذا ففيه دلالة على أن الآية خاصة"[3]، وقد قاتل بن حيان قال: قال مقاتل: أخذت هذا التفسير من نفر –حفظ منهم مجاهد والضحاك والحسن–قالوا: قوله تعالى ﴿□□□□□﴾ [4]، كان بدء ذلك في حيَّين من العرب اقتتلوا قبل الإسلام بقليل، وكان لأحد الحيين فضل على الآخر، فأقسموا بالله ليقتلن بالأنثى الذكر وبالعبد الحر، فلما نزلت هذه الآية رضوا وسلموا"[5].

وإذا كان بين أيدينا ما يشير إلى أن الصحابة فهموا أن النصوص الشرعية لا تدل على نفي قتل نا نسمي هذا الذي علق عليه الله عز وجل الحكم، ويكون الصحابة قد فهموه "مناطا"، وهذا بحكم النتائج التي توصلنا إليها في الدراسة النظرية حيث تقرر أن المناط معنى راعاه الصحابة في اجتهادهم وهو معنى مجمل يحتمل معنى السبب في "النظر الظاهري" ويحتمل معنى "العلة" في النظر التعليلي، وإجماله يرجع إلى اتفاق النظرين الظاهري فكون القتل مناطاً للقصاص يقتضي –حسب وجهة نظر هذا الفريق من الصحابة– أن يعم القصاص كل من تواطأ على القتل تحقيقاً لحكمة الزجر المستفادة من قوله عز وجل ﴿□□□□□□□□□□﴾[6].

وإذا تبين لنا أن الصحابة إنما اختلفوا في تعيين المناط في هذه المسألة؛ فإنه لا يمكن لنا أن نقبل النتائج التي انتهى إليها النظر التعليلي؛ الذي اعتبر أن الصحابة إنما حكموا بقتل الجماعة بالواحد بناءً على القياس استناداً لما ورد أن عمر τ لما تردد في

[1] - البقرة: 178.

[2] – البقرة: 178.

[3] - الشافعي، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب،المنصورة: دار الوفا للطباعة والنشر، ط1،2001، ج7، ص60..

[4] – البقرة: 178.

[5] - الشافعي، المرجع السابق، ج7، ص60.

[6] -البقرة: 179.

حادثة وقعت ابن القيم هذه الرواية في سياق الدلالة على أن الصحابة ψ كانوا يستعملون القياس في الأحكام[1]، وذكر ابن القيم قول ابن جريج تعليقاً على اجتهاد علي τ: "وذلك حين استخرج له الرأي"[2]، وذكر البوطي أيضاً– في سياق رده على بعض المعاصرين الذين زعموا استناد عمر τ قتله الجماعة بالواحد إلى مجرد المصلحة معارضاً بها النص –أن "غاية ما في الأمر أن تكون الآية (آية القصاص) ساكتة عن هذا الحكم، وحينئذٍ يكون سنده (أي عمر) الاستحسان عند من يقولون به أو المصلحة المرسلة عند الآخرين وبهما استدل كثير من الفقهاء"[3].

أما ابن فرداً من مشارك، وبذلك يكون سيدنا علي إنما أنكر على عمر اختلاف حكمه، وتركه أحد النصين وأخذه بالآخر[4]، وابن حزم محق في ذلك فليس من الموضوعية أن نلجأ في كل رواية وردت عن الصحابة إلى تأويلها في صالح القياس حتى وإن ظهر فساد هذا القياس عند الخاص والعام؛ لأن هذا الأمر في النهاية يحط من قدر الصحابة، ويجعل البعض يتسرع في نقض آرائهم اعتقاداً منه أنه أكثر دقة واطلاعا منهم على نصوص ومقاصد الشريعة، وقد تبين لنا من خلال ما سبق أنهم أعلم الأمة بعد رسول الله ρ.

في الأخير يمكن تفسير اختلاف الصحابة في تعيين المناط أنه يرجع إلى اختلاف أحوال الناس، وأن الكل مصيب، ففي المصير إلى الرأي القائل بأن الجماعة تقتل بالواحد تشديد على الجماعة المتواطئة على قتل الواحد يناسب الجماعات والعصابات المختصة في الإجرام والتي لا تتوان في قتل الأبرياء، كما هو مشاهد في عصرنا هذا، ويناسب الإجرام، ولكن ربما الظروف دفعتهم إلى ذلك دفعاً فيكون قتل الواحد يحقق الزجر المقصود شرعاً والتخفيف على المتواطئين يناسب حالهم وطبعهم غير الإجرامي وهذا ما يقع في العصور التي يقل فيها الإجرام.

---

[1] -ابن القيم، أعلام الموقعين، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ 1991 م، ط1، ج1، ص163.
[2] - نفس المرجع، الموضع ذاته..
[3] -البوطي، ضوابط المصلحة، ص160 ، نقلنا هذا الكلام للبوطي للدلالة على أن كثيراً من الفقهاء من أصحاب النظر التعليلي يعتقدون أن سند عمر في هذه المسألة هو الاستحسان أو المصلحة المرسلة، أما رأي البوطي في هذه المسألة فذكرته لتدعيم فكرة اختلاف الصحابة في مناط هذه المسألة.
[4] -ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، ص177.

المسألة الثانية: تقسيم أرض العراق

ترى المدرسة التعليلية أن امتناع عمر من تقسيم الأرض يعتبر تعليل، فالبوطي في كتابه "الفقه المقارن" يرى أن ما فعله عمر هو تخصيص العموم بالقياس فإن آية الغنائم في في الأراضي الواصلة عن طريق الحرب إذا كانت كثيرة وكانت تسد مسدا للثغور وتجييش الجيوش وإقامة أسباب القوة والمنعة للأجيال القائمة[1].

لكن في حقيقة الأمر هذه المسألة تنتمي إلى قضايا اختلف الصحابة في تعيين مناطها، وذلك بسبب التعارض بين آية سورة الأنفال، وآية سورة الحشر؛ إذ أن "آية الأنفال تقتضي بظاهرها أن كل ما غنم يخمس، وهو قوله تعالى:ﭐﱡ□□□□[2]}، وقوله تعالى في أرض السواد يتعلق بالأموال المنقولة وغيرها وبالأرض المفتوحة عنوة وهو الذي دل عليه ظاهر النص في آية الغنائم، يقول ابن رشد: "من رأى أن الآيتين ليستا متواردتين على معنى واحد، بل رأى أن آية الأنفال في الغنيمة، وآية الحشر في الفيء على ما هو الظاهر من ذلك قال: تخمس الأرض ولا بد، ولا سيما أنه قد ثبت أنه ρ قسم خيبر بين الغزاة"[3]، والبعض الآخر كسيدنا عمر يرى أن مناط قسمة أرض السواد في العراق يتعلق بالأموال غير المنقولة وبالأرض المفتوحة عنوة، يقول ابن رشد: "فمن رأى أن ي كون اسم الفيء والغنيمة يدلان على معنى واحد، وهذا أيضاً لا يسعف من ذهب إلى أن الأرض لا تقسم وما عداها يقسم؛ لأنه "يجب على من يريد أن يستنبط من ما عدا الأرضين فأوجبت فيها الخمس، وآية الحشر خصصت من آية الأنفال الأرض فلم توجب فيها خمساً، وهذه الدعوى لا تصح إلا بدليل"[4]؛ لكننا يمكن أن نستنبط الدليل على أن آية الحشر مخصصة لآية الأنفال وذلك من خلال قوله عز وجل:ﱡ□□□□ﱠ [5]، فالآية ذكرت أن المسلمين الذين يجيئون بعد هؤلاء الفاتحين لهم نصيب في الفيء ومعلوم أن العقارات من الأموال لا بقاء له في الغالب إذ لا بد أن يدركها الفناء، فلا يتصور أن يستفيد من أعيانهم من سيجيئون من بعد فكانت هذه الجملة في الآية دليلا على أن المراد بالفيء

---

[1] -البوطي: محاضرات في الفقه المقارن، دمشق: دار الفكر، ط11، 2009م، ص145.
[2] -الأنفال:41
[3] - نفس المرجع، الموضع ذاته..
[4] - ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص329.
[5] - الحشر:10.

هنا–أي في سورة الحشر العقارات خاصة دون غيرها من سائر الأموال فتكون هذه الآية مخصصة عموم آية الأنفال بما سوى الأرض[1].

وإذا فهمنا الخلاف الواقع بين الصحابة على هذا الأساس فيمكن إذا اعتباره اجتهاد في فهم مناطات النصوص.

أما أهل الظاهر، فقد خالفوا عمر في هذه المسألة وكذلك رووا أن سيدنا عمر صالح الصحابة في عدم قسمتها.

المسألة الثالثة: المسألة المشتركة.

صورة المسألة أن تتوفى امرأة عن زوجها وأمها أو جدتها وعدد من الأخوة لأم وعدد آخر من ت، وتأخذ الأم سدس التركة لوجود العدد من الأخوة، أما نصيب الأخوة لأم فهو الثلث لأنهم أكثر من واحد، والأخوة الأشقاء عصبة يرثون الباقي بعد أصحاب الفروض، وهم في هذه المسألة لم يبق لهم شيء لأن التركة قد استغرقت بأصحاب الفروض مع أن الأخوة لأم يشتركون مع الأخوة الأشقاء بأن أمهم واحدة، فهم متساوون في سبب الاستحقاق من التركة كونهم أبناء أم واحدة، ولأجل هذا اختلف الصحابة ψ، فذهب سيدنا علي وأبي بن كعب وأبو موسى الأشعري ψ إلى أن الأشقاء لا نصيب لهم لأن الفروض استغرقت التركة، وذهب سيدنا عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهم إلى إشراك الأخوة الأشقاء مع الأخوة لأم في الثلث واعتبارهم إخوة لأم وأن الذكر والأنثى سواء[2].

وسميت هذه المسألة بالحمارية لما روي أن الإخوة الأشقاء سألوا عمر τ عن هذه المسألة فأجاب بنفي التشريك كما كان يرى في السابق، فقالوا: "هب أن أبانا كان حماراً ألسنا من أم واحدة ؟ فقال عمر: صدقتم ورجع إلى القول بالتشريك"[3]، وروي أن الذي قال ذلك هو أحد الصحابة[4].

---

[1] - البوطي، ضوابط المصلحة، ص 174.

[2] - ابن رشد، المرجع السابق، ص676.

[3] - نقلا عن عادل شويخ ، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، ص94. وهذه الرواية لم أجدها بهذا اللفظ، ولكن وجدت ما يدل على أن عمر τ تراجع عن نفي التشريك (انظر: سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 12247، ج6، ص255.

[4] - سنن البيهقي الكبرى، محمد عبد القادر عطا، رقم: 12253، ج6، ص256.

ويمكن القول أن اختلاف الصحابة في هذه المسألة يحمل على أنه اختلاف في مناط الحكم الشرعي؛ فالفريق الأول من الصحابة أخذ بعموم النصوص الشرعية، وهذه النصوص تعتبر قواعد كلية محكمَّة في قسمة الميراث بين قرابة المتوفى.

– فمن ذلك قوله عز وجل: ٱ□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ ٍ[1]؛ فالآية فرضت للأخ لأم السدس إن كان واحداً والثلث إن كانوا أكثر.

– وقوله تعالى:ٱٱ□□□□□□□□□□ٍ[2]؛ فالآية جعلت الإخوة الأشقاء عصبة.

– وقوله ρ «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر»[3]، فالحديث واضح في بيان قسمة التركة؛ فيبدأ في القسمة بأصحاب الفروض، وما بقي لأصحاب العصبة، وبتحقيق المناط في هذه المسألة يتبين أنه لم تُبقِ الفرائض شيئاً فيسقط العصبة. وكان هذا ما فهمه الفريق الأول من النصوص الشرعية؛ أي أن هذه النصوص عامة في جميع الصور التي يمكن أن يكون فيها الإخوة لأم والإخوة لأبوين طرفاً في قسمة التركة، ولا يوجد ما يستثني بعض الصور.

أما الفريق الثاني الذين ذهبوا إلى إشراك الإخوة لأبوين في الثلث مع الإخوة لأم؛ فقد فهموا أن النصوص الشرعية السابقة؛ إنما تعتبر قواعد عامة وكلية في قسم الميراث؛ لكن ذه القواعد مثلاً قاعدة القرابة؛ فمن المتفق عليه أن قوة القرابة معتبرة في الإرث فلا يسوغ أن يسقط الأقوى بالأضعف، والشقيق أقوى قرابة من الأخ لأم؛ فالشقيق يزيد على الأخ لأم بقرابة الأب، وهذه القاعدة دلت عليها آيات المواريث فمن ذلك قوله عز وجل:ٱٱ □□□□□□□□□□□□ٍ[4]، ففي هذه الآية إشارة إلى أن أهل القرابة أحق بميراث قريبهم الميت من غيرهم ممن ليس له صلة قرابة بالميت، ومعلوم أن ذوي القرابة درجات تختلف بين القوة والضعف، فيكون القوي أكثر اعتباراً من الضعيف لتحقق صفة القرابة فيه أكثر من غيره. وكذلك دل عليها:

1–قوله عز وجل: ٱٱ□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ ٍ[5]، يدل على أن:

---

1 -النساء:12.
2 -النساء:176.
3 -صحيح البخاري، رقم:1615، ج3، ص1233.
4 -الأحزاب:6.
5 -النساء:11.



* الأب والأم يأخذ كل واحد منهما السدس، إذا كان للميت فرع وارث، أما إذا لم يكن مع الأبوين أحد من الأولاد فإن الأم يزيد نصيبها وترث ثلث المال والباقي وهو الثلثان للأب، وعليه فوجود وانعدام قرابة الابن القوية لها أثر عكسي في مقدار استحقاق الأبوين. كما أن وجود قرابة الأبوين القوية تحجب الإخوة والأخوات.

2-قوله تعالى:ﭐ□□□ □□□□□□□□ﱠ[1]؛ يدل على أن نصيب الزوج أو الزوجة يتأثر زيادة ونقصاناً بوجود وانعدام قرابة الأبناء القوية.

3-قولــه عــز وجــل ﭐ□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ﱠ[2] وقولــه أيضــاً:ﭐ□□□ □□ﱠ[3]، فالآية الأولى تخص الإخوة لأم والثانية الإخوة الأشقاء أو لأب وهذا متفق عليه، فجعلت الآية الأولى للأخ لأم الواحد وللأخت لأم الواحدة السدس وللأكثر الثلث يتقاسمونه شركة بالسوية، وجعلت الآية الثانية للأخت الشقيقة الواحدة النصف، وللاثنتين الثلثين، وللأخ الشقيق إذا انفرد المال كله، وأنت تلاحظ أن الإخوة الأشقاء إذا انفرد أحدهم كان نصيبه أوفر من الأخوة لأم إذا انفرد أحدهم بنص الآيتين، وهذا بحكم قوة القرابة، فلذلك رأى هذا الفريق من الصحابة أن تطبيق النصوص السابقة ينبغي أن يستثنى منه بعض الصور التي يؤدي الأخذ بظاهر النصوص السابقة فيها إلى خرم قاعدة قوة القرابة المستفادة من نصوص آيات المواريث نفسها، ومن هذه الصور صورة المسألة المشتركة.

ومن القواعد العامة التي يمكن أن نستثني بها عموم النص: ﭐ□□□□□□□□□□ □ﱠ[4]، قاعدة العدل المستفادة من عديد النصوص الشرعية كقوله تعالى: ﭐ□□□□□□□□□ □□□□□□□□□ﱠ [5]؛ فجعل الإخوة الأشقاء يأخذون نصيبهم بالعصبة وهو في المسألة المشتركة ينعدم لازدحام أصحاب الفروض يؤدي إلى خرم قاعدة العدل، ومقتضى العدل أن اجتماعهم -في بعض الصور-يؤثر في مقدار نصيبهم بحكم ازدحامهم ولا يؤثر في

---

[1] -النساء:12.
[2] - النساء:12.
[3] - النساء:176.
[4] - النساء:176.
[5] - النساء:58.

إسقاط نصيبهم كلية خاصة وأن النصوص دلت أن نصيبهم عند الانفراد أكبر من نصيب الإخوة لأم.

ومما يدل على انخرام قاعدة العدل في صورة المسألة المشتركة ما أجمع عليه الصحابة والسلف أن لو كان ولد الأم بعضهم ابن عم لشارك الإخوة لأم بقرابة الأم فورث معهم من هذه الجهة وإن سقطت عصوبته التي هي جهة ابن عم، كما لو ماتت عن أخ لأم وأخ لأم هو ابن عم، وعن عم، فابن العم ليس له التعصيب لوجود عاصب أقرب منه، فإذا حجب عن التعصيب فلا يسقط فرضه ويرث على أنه أخ لأم. و ابن العم الذي هو أخ لأم يرث من جهة التعصيب ومن جهة الفرض، فإذا بطلت إحدى الجهتين وهي التعصيب فلا يسقط فرضه، فالأخ الشقيق أولى بحكم قاعدة القرابة، فالأخ الشقيق هو أخ لأم، وهو قريب من جهة الأب، فإذا أبطلت الإرث من جهة الأب عن طريق التعصيب فلا يسقط من جهة الأم، تحقيقاً لمقتضى العدل، أما ما ذكره البعض[1] من كون قرابة ابن العم تختلف عن قرابة الأخ الشقيق وأنه ابن عم منفصل وهو أخ لأم منفصل، بخلاف الأخ الشقيق الذي له قرابة واحدة؛ فيختلف الحكم لاختلاف السبب، فهذا غير مسلم لأن تحقيق العدل يكون باعتبار قوة القرابة وهو متحقق في المسألة المشتركة.

ومما يدل أيضاً على انخرام قاعدة العدل في المسألة المشتركة ما اتفق عليه في الصورة التي فيها فريضة جمعت ولد الأبوين، كما جمعت أولاد الأم، وهم كلهم من أهل الميراث، فإذا ورث الإخوة لأم فيجب أن يرث الإخوة الأشقاء من باب أولى، في جميع الحالات التي لا يكون فيها الزوج معهم ما عدا في حالة وجود الأب فإن الأشقاء لا يرثون وهذا موضوع آخر، أما إذا وجد الزوج كما هو الحال في المسألة المشتركة يحرم الإخوة الأشقاء؛ فوجود الزوج لا ينبغي أن يكون سبباً في منع الإخوة الأشقاء عن الميراث؛ لأنه لا قوة للزوج ليطرد الإخوة الأشقاء، وعليه إذا لم يبق للأشقاء شيء يشركهم مع الإخوة لأم لأنهم يدلون بأم واحدة بسبب وجود الزوج وأخذه لنصف التركة، نجعل الأشقاء كأنهم إخوة لأم، تحقيقاً لمقتضى العدل بين الإخوة الذين يشتركون في أم واحدة.

---

1 - ابن القيم وابن تيمية مثلاً.

ومما سبق يظهر والله أعلم أن ما دفع الفريق الثاني من الصحابة إلى إشراك الإخوة الأشقاء مع الإخوة لأم في فرضهم الذي فرضه الله لهم بالنص؛ إنما هو تخصيصهم لآية: ﱡ□□□□□□□□□ﱠ[1] وتخصيصهم للحديث الشريف:«ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر»[2] بالنصوص الشرعية العديدة التي دلت على قاعدتي القرابة والعدل.

أو يمكن القول أن دافعهم إلى ذلك اعتقادهم أن آية ﱡ□□□□□□□□□ﱠ[3] في الإخوة الأشقاء ليس عاما في جميع الصور، وأن المقصود بذلك ليس القول أنه عند اجتماعهم يأخذون نصيبهم عصبة دائماً؛ أي ليس المقصود حصر نصيبهم في العصبة بقدر ما هو مقصود اللفظ أنهم يقتسمون نصيبهم للذكر ضعف ما للأنثى عند أخذهم نصيبهم بالعصبة. وكأن حكم نصيبهم من جهة قرابة الأم مسكوت عنه في الآية؛ فدلت قاعدتا القرابة والعدل المستنبطتين من النصوص الشرعية أنهم شركاء للإخوة للأم في الثلث.

اجتهدوا في هذه المسألة وذهبوا إلى التشريك كما ظهر لنا لم يكن سندهم في ذلك القياس، وما روي عن قبول عمر رضي الله عنه للحجة التي أدلى بها أحد الإخوة الأشقاء أو التي رويت عن أحد الصحابة لم يكن قياساً، وإنما قصد من قال: "هب أنا أبانا كان حماراً"[4]؛ أن أباهم إن لم ينفعهم بحكم قاعدة قوة القرابة –والأصل أنه ينفعهم فيأخذون نصيبهم تعصيباً –فإنه لا يضرهم بحكم قاعدتي العدل والقرابة فيأخذون نصيبهم فرضاً لاشتراكهما في الأم، ولذلك فلا داع لإبطال هذا القياس لأنه لم يصدر أصلاً؛ وإنما هو شيء متوهم، أما قول ابن القيم عن الأب: " بل قد يضرهم كما ينفعهم، فإن ولد الأم لو كان واحداً وولد الأبوين مائة وفضل نصف سدس انفرد ولد الأم بالسدس، واشترك ولد الأبوين في نصف السدس "، وهذه المسألة الذي ذكرها ابن القيم متفق عليها وهو ما يعني في نظره أنها حجة على المخالف؛ حيث أن الأب فيها قد أضر بالإخوة الأشقاء فأنقص من نصيبهم نقصانا كبيراً في حال كونهم مائة مقابل احتفاظ الأخ لأم بنصيبه كاملاً، فهم

---

[1] - النساء:176.
[2] -سبق تخريج الحديث الشريف.
[3] - النساء:176.
[4] - سبق تخريج الأثر

يقتسمون السدس، بينما الأخ لأم يأخذ السدس كاملاً[1] فكما قبلتم هنا هذا النقصان الكبير الذي طرأ على نصيب الأشقاء فلما لا تقبلون إمكانية أن يحرمهم من نصيبهم، لكن الذي يظهر أن نقصان نصيب الإخوة الأشقاء وتضاؤله إلى درجة تقترب من الحرمان لا يرجع في حقيقة الأمر إلى وجود الأب؛ فالأب جعله الشارع سبب من أسباب الخير للأولاد فهو سبب للإرث بالتعصيب فكيف يُنقِصُ نصيبَ الأولاد فضلاً عن التسبب في حرمانهم مطلقاً ؟ فنقصان نصيب المائة شقيق لا يرجع إلى الأب وإنما يرجع إلى ازدحام أصحاب الفروض وكذلك ازدحام الإخوة الأشقاء فلو كان شقيقاً واحدا لأخذ السدس المتبقي عن طريق التعصيب، ويكون بذلك قد أخذ نصيبه.

ويقول ابن القيم أيضاً عن إمكانية استناد هذا الفريق إلى الاستحسان: "فإن قيل: فهل فهذا استحسان، قيل لكنه استحسان يخالف الكتاب والميزان "[2]، وربما سلمنا أنه استحسان؛ لكنه استحسان بالنص؛ فتخصيص بعض النصوص بنصوص أخرى –كما رأينا في تخريج رأي الفريق من الصحابة الذي ذهب إلى التشريك–لا يخرج عن دائرة الاجتهاد في فهم النصوص ولا علاقة لذلك بالاستحسان بالمصلحة كما يرى بعض أهل التعليل حتى نقول أنه عمل تعليلي ولا علاقة لذلك بالاستحسان المطلق حتى نقول أنه مخالف للكتاب.

جتهدين كل ذلك من الأسباب التي جعلها الشارع مناطا لاستحقاق البعض وحرمان البعض الآخر بحكم أن هذا يدخل في دائرة ما كتب الله لعباده من رزق وما عامل به عباده من عدل.

المسألة الرابعة: ميراث الإخوة مع الجد

لم يرد في توريث الإخوة مع الجد شيء من النصوص الصريحة لا من الكتاب ولا من السنة وإنما ثبت حكمهم باجتهاد الصحابة في تعيين المناط الشرعي لهذه المسألة؛ لأن النصوص جاءت ظنية الدلالة ولم توضح الحكم الشرعي عند اجتماع الجد مع

---

[1] -ذكر ابن القيم أن الأشقاء يقتسمون نصف السدس لكن الصواب أنهم يقتسمون السدس؛ لأن الزوج يأخذ النصف، والأم تأخذ السدس والأخ لأم يأخذ السدس فيبقى السدس يشترك فيه المائة شقيق.

[2] - ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص 268

الإخوة؛ فاجتهد الصحابة في فهم مناط النصوص الشرعية الواردة في آيات المواريث؛ فالبعض كسيدنا أبي بكر وابن عباس رأى أن الجد يقوم مقام الأب فيأخذ حكمه عند فقده في جميع الصور، ويمكن أن يكون هذا استنادا لقوله عز وجل على لسان سيدنا يوسف: ﭧﭐﱡﭐ ﱠ [1]، وقوله عز وجل: ﱡﭐ ﱠ [2]، حيث جعل الجد أباً، وبذلك فهو يحجب الإخوة، ولم يروا مخصصاً لهذه القاعدة فالجد عندهم كالأب عند فقده، والبعض الآخر كعلي بن أبي طالب وزيد بن ثابت وابن مسعود رضي الله عنهم رأى أن الجد وإن قام مقام الأب عند فقده؛ فإن ذلك يقتصر على الصور التي لا يجتمع فيها مع الإخوة؛ وكأنهم خصصوا هذه القاعدة –في كون الجد يقوم مقام الأب – المستفادة من النصوص الشرعية بقاعدتي القرابة والعدل المستفادتين أيضاً من النصوص الشرعية؛ لأن الإخوة الأشقاء بتحقيق مناط قاعدة القرابة أكثر قرباً من الجد عندهم، وبتحقيق مناط قاعدة العدل أولى من الجد، يقول الشافعي في كتاب الأم في ذلك: "قلت أرأيت الجد والأخ إذا طلبا ميراث الميت أيدليان بقرابة أنفسهما أم بقرابة غيرهما؟ قال: وما ذلك، قلت أليس إنما يقول الجد أنا أبو أبي بوة في أحكام"[3]، وهذه المسألة في نظر الغزالي مشهورة منقولة بالتواتر[4]، ويقول ابن القيم منتقداً لرأي هذا الفريق من الصحابة مبطلاً لما ظنه من الصحابة قياساً: "وبهذا يظهر بطلان تمثيل الأخ والجد بالشجرة التي خرج منها غصنان والنهر الذي خرج منه ساقيتان؛ فإن القرابة التي من جنس واحد أقوى من القرابة المركبة من جنسين وهذه القرابة البسيطة مقدمة على تلك المركبة بالكتاب والسنة والإجماع والاعتبار الصحيح ثم قياس القرابة على القرابة والأحكام الشرعية على مثلها أولى من قياس قرابة الآدميين على الأشجار والأنهار مما ليس في الأصل حكم شرعي ثم نقول بل النهر الأعلى أولى بالجدول من الجدول الذي اشتق منه وأصل الشجرة أولى بغصنها من الغصن الآخر فإن هذا صنوه ونظيره الذي لا يحتاج إليه وذلك أصله وحامله الذي يحتاج إليه واحتياج الشيء إلى أصله أقوى من احتياجه إلى نظيره فأصله أولى به من نظيره"[5].

---

[1] -يوسف:38.
[2] -الحج:78.
[3] -الغزالي، المستصفى ج3، ص540.
[4] - نفس المصدر، ج3، ص539 .
[5] - أعلام الموقعين، ج1، ص284.

وقد تبين من خلال الدراسة النظرية ومن خلال تنزيل اجتهاد الصحابة على فكرة اختلافهم في تعيين المناط في هذه المسألة؛ أن القياس منتفٍ سواء من الفريق الذي ذهب إلى تشريك الإخوة أو من الفريق الذي ذهب إلى حجبهم بالجد، وكل ما هنالك أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا لا يخرجون عن الاعتماد على النصوص سواء بعدت أو قربت –في نظر الخلف–عن محل المسألة المعروضة. أما رأي الصحابة الذين ذهبوا إلى حجب الإخوة بالجد فقد دل على استناد رأيهم إلى النصوص ما ذكره ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين من وجوه كثيرة[1] تغني عن القول باستناد رأيهم إلى القياس وقد ذكرت في هذا المقام أحد الوجوه الدالة على ذلك؛ وأما رأي الصحابة الذين ذهبوا إلى تشريك الإخوة مع الجد، فكذلك رأيهم لم يكن قياساً وإنما كان استناداً إلى نصوص شرعية –دلت على اعتبار قاعدتي القرابة والعدل– ربما كانت هي المخصص للنصوص الظنية الأخرى التي دلت على اعتبار الجد أباً، ولا حرج في تأويل البعض كابن القيم قاعدة القرابة في صالح الفريق الذي ذهب إلى حجب الإخوة مع الجد، واعتبار أن الجد أقرب من الإخوة؛ فالمسألة ظنية ولا نص صريح فيها وإلا لما اختلف فيها الصحابة، ولا أدل على ذلك مما ذكره الشافعي في الاستدلال على قوة قرابة الإخوة، فهو يأتي مقابل ما ذكره ابن القيم في قوة قرابة الجد ولا قطع في المسألة.

أما ما ذكره الغزالي من تصريح للصحابة بالتشبيه بالحوضين والخليجين فقد وردت بشأنه روايات عن الصحابة[2]؛ لكنه لا يحمل على ممارسة الصحابة للقياس وإنما؛ سيدنا زيد كان بصدد تحقيق مناط قاعدة القرابة المحكمة في الفرائض والمستفادة من النصوص الشرعية، وإثبات قوة قرابة الإخوة من قرابة الجد؛ فلجأ إلى ضرب الأمثلة الحسية لتقريب الصورة المعنوية، وهذا لا يعتبر قياساً البتة، يدل على ذلك أيضاً المسلك الذي سلكه ابن حزم في نفي ممارسة الصحابة للقياس في هذه المسألة؛ حيث لجأ إلى تضعيف الرواية[3]، وكذلك إلى بيان المراد من التشبيه فيها حيث قال: "إن وجه ذلك لو صح بين ظاهر لا خفاء به، وهو أن زيداً وعلياً رضي الله عنهما يذهبان من رأيهما – الذي لم يوجباه حتماً

---

[1] - نفس المرجع، ج1، ص283-289.

[2] - انظر: -سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 12209 و رقم: 12210، ج6، ص247.
-مصنف عبد الرزاق: تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، رقم: 19058، ج10، ص265.

[3] -ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام، ج7، 171.

على أحد- إلى أن الميراث يستحق بالدنو في القرابة، فإذا كان ذلك والإخوة عندهما أقرب من الجد، فإذ هم أقرب من الجد، فلا يجوز أن يمنعوا من الميراث معه، وللجد فرض بإجماع، فلم يجز أن يمنع أيضاً من أجلهم، وخالفهما غيرهما في قولهما إن الأخ أقرب من الجد، فههنا ضربا هذين المثلين، ليريا أن قربى الأخ من الأخ المتولدين من الأب؛ كقربى الغصن والغصن المتفرعين من غصن واحد من شجرة، أو كقربى جدول من جدول تفرعا جميعاً من خليج من واد-: لكان قولا، وهذا تشبيه حسي عياني ضروري لا شك فيه، إلا أنه ليس من قبل التشبيه بقرب الولادة تستحق الميراث، فالعم وابن الأخ أقرب إلى الجد، ولا خلاف بيننا وبين خصومنا أنهما لا يرثان معه شيئاً"[1]، وقد صرح ابن حزم أن ضرب الصحابة للأمثال في هذه المسألة من باب الاستدلال على قوة قرابة الإخوة مقارنة بقرابة الجد ولا مدخل للقياس هنا؛ غير أن ابن حزم وكما هو معروف من مذهبه في اجتهاد الصحابة اعتبر اجتهاد الصحابة في هذه المسألة مجرد رأي وليس اجتهاداً، أو كما يرى في مواقف أخرى مجرد استحسان عار عن الدليل ولم يلزموا به أحداً، وهذا الموقف يتوافق ومفهومه للاجتهاد بصفة عامة حيث يرى أن المجتهد في اجتهاده لا يخرج عن ظواهر النصوص ومقتضياتها؛ فإذا عثر على الدليل من النصوص كان مصيباً، وإذا عجز عن تحديد الدليل -الذي في نظره لا يخرج عن ظواهر النصوص ومقتضياتها- يعتبر مخطئاً، وفي المسائل التي خالف الصحابةُ فيها المنهج الظاهري كان ابن حزم يلجأ في كل مرة إلى صرف اجتهادات الصحابة وتأويلها إلى مجرد آراء غير اجتهادية حتى تقرَّ عينه بصحة اجتهاده ومنهجه الظاهري وبطلان القياس والاستصلاح مادام قد صادف الدليل المطلوب، ومادام المصيب واحد؛ لكن تبين لنا في الدراسة النظرية أن آراء الصحابة كانت اجتهاداً منهم، وبما أنه ثبت لنا أنها – في هذه المسألة وغيرها-لم تكن قياساً؛ فإنه يحق لنا أن نخرج اجتهادهم في هذه المسألة على فهم النصوص الشرعية، وهذا ما فهمه الصحابة من النصوص من خلال إقرار قاعدتي القرابة والعدل؛ صحيح أن هذه القاعدة (القرابة) لها استثناءات وهذا عندما يكون النص صريح أو يجمع الصحابة

---

[1] -نفس المصدر، ج7، ص 172.

والعلماء على بعض الصور المستثناة؛ لكن عندما يفتقد الإجماع فما يمنع أن يعتمد عليها بعض الصحابة ما دامت مستفادة من النصوص الشرعية.

وقد يتساءل المرء إذا كان طرفا النظر المقاصدي كلاهما نفى أن يكون رأي الصحابة في هذه المسألة مدلول نص؛ فالنظر الظاهري أبى أن يعتبر رأيهم –في مقاسمة الإخوة للجد– اجتهاداً فضلاً عن كونه ينتسب إلى النصوص الشرعية، والنظر التعليلي خرَّج رأيهم على أنه معقول نصوص شرعية (=قياس) ولم تدل عليه النصوص بصيغها وألفاظها؛ فكيف ندعي نسبة رأيهم إلى مدلول النصوص الشرعية؟ والجواب يقتضي أن نستذكر ما توصلنا إليه في الدراسة النظرية وهو أن اجتهاد الصحابة كان اجتهاداً مجملاً لا يخرج عن نطاق فهم مناط النص الشرعي وتحقيق مناط النص الشرعي مهما بدت النوازل متباعدة عن النصوص؛ أي أن مساحة ما لا نص فيه كانت تؤول عندهم إلى الصفر، وأنه لم يكن عندهم هذه المصطلحات التي ظهرت في قرون الأئمة المجتهدين كمصطلح القياس والمصلحة المرسلة، فكانوا إذا أجمعوا على فهم مناط نص قاموا بتحقيق مناطه، وهم يتفقون أو يختلفون في ذلك، أما إذا اختلفوا في مسألة فكان ذلك يرجع إلى اختلافهم في فهم مناط النص، ولم يجدوا صعوبة في ذلك الوقت في تخريج أي مسألة حادثة على النصوص الشرعية، وحتى إن وجدوا صعوبة في ذلك فلم يخرجوا عن نطاق تنزيل الحوادث مهما تباعدت –في نظرنا– على النصوص الشرعية، فلم يفرقوا إذاً –في خضوعهم للنص –بين سهولة الاستنباط وقربه اراً القياس ثم المصلحة المرسلة سداً لذريعة الانحلال عن ضبط الشريعة بعد ذهاب الرعيل الأول من الصحابة والتابعين وتفشي فساد الذمم. وهذا الضبط الصادر من المدرسة التعليلية يقابله ضبط آخر صادر عن المدرسة الظاهرية التي التزمت ظواهر النصوص كوسيلة وصمام أمان لمنع أي خروج أو انحلال عن ضبط الشريعة. يقول عبد الوهاب خلاف واصفاً العصر الذي جاء بعد عصر الصحابة: " جاء بعد هذا عصر التزم فيه مجتهدو الفقهاء طرقاً خاصة في الاجتهاد ووضعوا شروطاً ورسوماً للمصالح الواجب اعتبارها. وسواء أكان الباعث لهم على هذا زيادة حرصهم على أن لا يتعدوا شرع الله أم اتهامهم عقولهم بالقصور على السابقين أم

غير ذلك؛ فإن هذا الالتزام قيد من حرية المجتهد وضيق من دائرة الاجتهاد"[1]، وإذا كنا نتفق مع الشيخ خلاف في التزام المجتهدين لطرق خاصة في الاجتهاد؛ فإننا نخالفه الرأي في كون هذه الطرق أدت إلى تضييق دائرة الاجتهاد وإنما هي كما قلنا تطور طبيعي نظراً لاختلاف الأحوال والتضييق إنما كان على الجهال وأصحاب البدع والأهواء وقد أشار إليها الشيخ خلاف بقوله: "اتهامهم عقولهم بالقصور على السابقين"، وفعلاً الصحابي كان أقدر من غيره من الخلف على الاجتهاد لعديد الأسباب[2]، وكذلك بقوله "زيادة حرصهم على ألا يتعدوا شرع الله" و هذا بسبب فساد الذمم.

يدل على ذلك أن رأي الصحابة في هذه المسألة يمكن أن يستوعبه المنهج الظاهري، وكذلك المنهج التعليلي؛ فالمنهج الظاهري يمكن أن يستوعب مشاركة الإخوة للجد من خلال الاستناد إلى فكرة "الدليل"، التي هي في نظر ابن حزم استنباط من النص؛ فيمكن تطبيقها في هذه المسألة بحكم أن الإخوة الأشقاء يستحقون مشاركة الجد لقوة قرابتهم، وقوة القرابة مطردة في كثير من مسائل المواريث المنصوص عليها، تحقيقاً للعدل المأمور به في نصوص الكتاب والسنة، والذي منع ابن حزم من المصير إلى هذا الرأي إنما تبنيه لرأي آخر يندرج أيضاً ضمن النظر الظاهري رأى أنه الأولى، كذلك المنهج التعليلي يمكن أن يستوعب مشاركة الإخوة للجد من خلال الاستناد إلى فكرة "المصلحة المرسلة"، فقد دلت نصوص آيات المواريث على اعتبار أنواع من القرابات بعينها،.

1 - عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص 17.
2 -ذكرت في بداية الباب بعض هذه الأسباب.

الفصل الثاني
تطور النظر المقاصدي في عصري التابعين والأئمة المجتهدين

المبحث الأول
تطور النظر المقاصدي في عصر التابعين

المطلب الأول
الدراسة النظرية (طبيعة وأصول النظر المقاصدي عند التابعين)

الفرع الأول: طبيعة النظر المقاصدي عند التابعين

وأهمية اقتداء التابعين بالصحابة دلت عليه نصوص القرآن والسنة؛ فمن ذلك قوله عز وجل: ﴿□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□﴾ [1]، ووجه الدلالة أن الله أثنى على من اتبع الصحابة، وقوله ρ «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»[2]، ووجه الدلالة أن الرسول ρ أوصى الأمة بإتباع سنن الخلفاء الراشدين وهي تتضمن ما أجمع عليه الصحابة في عهد الخلفاء الراشدين من أحكام شرعية تخص جميع المجالات، فكان اقتداء التابعين بمنهج الصحابة في الاجتهاد امتثال من التابعين لوصية الرسول ρ.

كذلك مما دفع التابعين إلى اقتفاء أثر الصحابة تقلص فكرة الإجماع في عصرهم لا بد من التذكير ببعض النتائج التي توصلنا إليها في الفصل السابق، فمن ذلك نتيجة النصوص ومقتضياتها مجرد اجتهاد في دائرة "**الرأي**" وليس كما يزعم أتباع النظر الظاهري المسلك الوحيد لإصابة الحق في الاجتهاد، كما توصلنا إلى أن "**رأي** " الصحابة –ψ– إنما هو نظر مقاصدي صدر عنهم مجملاً ولم يتبين لمن جاء بعدهم مسلكهم فيه على سبيل القطع، فكان نظر الصحابة يحتمل النظر الظاهري كما يحتمل النظر التعليلي، وارتكازاً على هذه النتائج يمكن القول أن بدء تفصيل ما أجمله الصحابة قد ظهر في عصر التابعين، وهذا التفصيل هو ما اصطلح العلماء على تسميته بمدرستي الرأي والحديث حيث يتفق الباحثون قديماً وحديثاً على ظهور هاتين المدرستين في هذا العصر، يقول الخضري: "وُجد بذلك أهل حديث وأهل رأي: الأولون المسائل بعضها ببعض ولا يحجمون عن الرأي إذا لم يكن عندهم أثر وكان أكثر أهل الحجاز أهل حديث وأكثر أهل العراق أهل رأي"[3].

[1] -التوبة :100.
[2] -محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ، 1990م، رقم: 329، ج1، ص174.
-سنن البيهقي الكبرى، تحقيق:محمد عبد القادر عطا، رقم: 20125، ج10، ص114.
-سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، رقم: 2676، ج5، ص44.
[3] -محمد الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 2005م، ص 78.

وهنا ينبغي أن نشير إلى أن قصد الخضري وبقية الباحثين بالرأي –عند الحديث عن مدرستي الحديث صلحة وكذلك النظر الظاهري. وعليه فالفارق بين المدرستين في نظر الباحث ليس وجود "الرأي" في إحداهما وغيابه عن الأخرى؛ فالرأي حاضر في كلتا المدرستين؛ إنما الفارق في نوع الرأي.

كذلك بالنسبة للرأي الذي ينسب إلى مدرسة "الرأي" لا بد من التمييز بين نوعين من الرأي؛ فالرأي الذي ظهر في العراق وارتبط بالمكان أو البيئة كما يشير الخضري، وهذا الارتباط يرجع كما يرى البعض إلى وجود حضارات وفلسفات سابقة أو بسبب قلة الزاد المعرفي من السنة النبوية عكس الحجاز الذي امتاز بوفرة السنة وبالتالي الاستغناء عن القياس، هذا النوع من الرأي غير مقصود ببحثنا هذا إن سلمنا بالأسباب التي ذكرها ء أن أهل الحديث أكثرهم بالحجاز وأكثر أهل الرأي كان بالعراق، وأساس ذلك أن فقهاء المدينة كانوا يرمون فقهاء العراق ببعدهم عن السنة، وأنهم يفتون في الدين بآرائهم، وفقهاء العراق ينكرون ذلك."[1] فهذه الفكرة التي تفسر ظهور الرأي بافتقار العراقيين للسنة لا يقبلها المنطق والتاريخ، "والحقيقة أن الرأي كان بالعراق، والحديث أيضاً كان به، وكان بالمدينة رأي، بجوار الحديث بيد أنهما يفترقان في أمرين أحدهما في أن مقدار الرأي عند أهل العراق أكثر منه عند أهل الحجاز. وثانيهما: في نوع الاجتهاد بالرأي، فأكثر الاجتهاد بالرأي عند أهل العراق كانوا يسيرون فيه على منهاج القياس وأما الرأي عند أهل الحجاز، فكان يسير على منهاج المصلحة"[2].

ومما يؤيد فكرة أن اختلاف التابعين والمجتهدين من بعدهم يرجع إلى فكرة الطبع بعيداً عن أي أسباب أخرى قد تكون موجودة لكنها عارضة، ما ذكره الزرقاء في مدخله الفقهي العام، حيث نفى التفسير الجغرافي لتركز مدرستي الحديث والرأي، كما نفى التفسير الذي يرى أن التوسع في الرأي يرجع إلى قلة رواية الحديث النبوي في العراق في بادئ الأمر، وتعقد الحياة المدنية فيه وتشعب الأفكار والأعراف، وكثرة الحوادث وكثرة رواية الحديث، وكذلك التفسير الذي يرى أن أهل الحديث سُمُّو بذلك لكثرة رواية الحديث بينهم في الحجاز حيث كانت حاجتهم إلى استعمال الرأي في الاجتهاد قليلة لندرة الحوادث

---

[1] - أبو زهرة، تاريخ تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص248.
[2] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

المدنية المعقدة عندهم[1]، والسبب في ذلك عدة حقائق تاريخية وفقهية مشهورة كثير من الصحابة الذين كانوا من حزب علي ومن معه كابن عباس. وهؤلاء هم حملة الحديث ورواته. فهذه الحقيقة تتنافى مع ظن قلة الحديث في العراق.

2- إن أشهر مجتهد في الحجاز هو مالك بلا ريب، وفقهه يعد في مدرسة أهل الرأي، على الرغم من كثرة روايته للحديث.

3-إذا كانت البيئة الاجتماعية في العراق هي ظهور الرأي وانتشاره، فكيف أنجبت هذه البيئة الاجتماعية إمام مدرسة أهل الحديث فيما بعد أحمد بن حنبل؟ [2].

وأمام هذه قررها الباحث وهي فكرة الطبع الاجتهادي فهي فكرة لا علاقة لها بالبيئة أو الظروف والملابسات الخارجية بل هي كامنة في شخص المجتهد وفي عقله، ولكن الظروف والملابسات الخارجية لها دور ثانوي كاشف لهذا الطبع الاجتهادي، وقد يظهر الطبع مع تخلف هذه الظروف والملابسات، غير أننا نختلف مع الزرقا في عبارة "منهج يعطي وزناً أكبر للمقاصد العامة" عند وصفه لمنهج مدرسة الرأي؛ لأن كلا المدرستين غرضها المقاصد؛ لكن اختلفوا فالفريق الأول يعتقد أن المقاصد والأسرار كامنة في ظواهر النصوص ومقتضياتها، والفريق الثاني يعتقد أن النظر التعليلي (القياسي والمصلحي) كاشف للمقاصد.

الفرع الثاني: أصول النظر المقاصدي عند التابعين

وكان النظر التعليلي في زمن التابعين -الذي هو أحد وجهي النظر المقاصدي- يشمل القياس (=لا شك فيه البته"[3]، وكذلك أنكر قبل ذلك القياس في عهد الصحابة تنظيراً وممارسة، فإننا نجده يضطر للإقرار بوجود نوع من القياس في عصر التابعين، ويصفه في الجزء السابع من الإحكام بأنه "بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث كما ابتدأ التعليل للقياس في القرن الرابع (=التنظير) وفشا وظهر في القرن الخامس"[4]، ثم يتراجع قليلاً ويتخلى عن هذا الوصف السلبي في الجزء الثامن وهذا التردد والاضطراب ربما يرجع لثبوت خيرية قرن التابعين بالسنة، ويقرُّ بممارسة التابعين

1 -مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج1، ص196.
2 - نفس المرجع، ج1، ص 197
3 - ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص38.
4 - نفس المصدر: ج7، ص177.

للقياس غير أنه كعادته لما أقر ممارسة الصحابة للرأي نفى أن يكون ذلك اجتهاداً منهم رضي الله عنهم؛ كذلك هنا لمَّا اعترف بممارسة التابعين للقياس (=المختلف فيه) أنكر أن يكون ذلك اجتهاداً منهم، وقد تبين لنا ضعف موقفه هذا [1]، يقول ابن حزم:" وإنما ظهر القياس في التابعين على سبيل الرأي والاحتياط والظن، لا على إيجاب حكم به، ولا أنه حق مقطوع به، ولا كانوا يبيحون كتابة عنهم"[2]، وهذا الذي وصفه ابن حزم لأنهم تلاميذهم الذين تأثروا خطواتهم...وأن التابعين كانوا يأخذون رأي الصحابة سواءً أكان مجمعاً عليه أم كان غير مجمع عليه على أنه سنة لا على أنه مجرد رأي، فأقوال الصحابة سنة عندهم يجب اتباعها ولو كان أساسها الظاهر الاستنباط المجرد"[3]، وهكذا حلل التابعون وفهموا –كل حسب طبعه الاجتهادي– منهج الصحابة في الاجتهاد واختلفوا تبعاً لذلك فمنهم من اقتنع أن أسرار ومقاصد الشريعة كامنة في نصوص وظواهر الشريعة ومقتضياتها، وأن هذا مسلك الصحابة ونظرهم وأسعفه في هذا الفهم موافقة طبعه الاجتهادي الظاهري للإجمال الذي ظهر في اجتهادات الصحابة ψ ومنهم من اقتنع أن أسرار ومقاصد الشريعة معقولة يمكن إدراكها بالعقل، ويمكن التنقيب عنها واستخراجها وضبطها من خلال نصوص الشريعة، وأن هذا مسلك الصحابة وأسعفه في هذا الفهم موافقة طبعه الاجتهادي التعليلي للإجمال الذي ظهر في اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم.

وبذلك فإن ظهور القياس (=المختلف فيه) في عصر التابعين كان محاولة من التابعين –أصحاب النظر التعليلي– لضبط الاجتهاد وربطاً للنصوص بمقاصدها، وقد حملهم على ذلك طبعهم الاجتهادي الذي وافقته ظروف سياسية واجتماعية كانت كاشفة لهذا الطبع وكاشفة لهذه الأداة الاجتهادية الجديدة، ومن هذه الأسباب والظروف نذكر:

– دخول شعوب تنتمي من أبناء فارس والروم ومصر وكانوا يعرفون بالموالي...وقد وجدوا في جميع الأمصار الإسلامية وشاركوا الصحابة وكبار التابعين من العرب في العلم والتعليم" [4]، كما أن هذه الضوابط تقف صمام أمان أمام بعض المنحلين عن ضبط

1 -انظر ص 171-174 من البحث.
2 -ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج8، ص38.
3 -أبو زهرة، تاريخ تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ،ص250-251.
4 -الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص77.

الشريعة –وهم موجودون في كل زمان– فقد يتخذون من اجتهادات الصحابة –التي تبدو مصلحية– ذريعة لاتخاذ مصالح وهمية فاسدة ونسبتها إلى شريعة المصطفى ρ .

– كذلك مجابهة تعقيدات الحياة وتشعب المسائل التي ظهرت بدخول هذه الشعوب ذات الحضارات السابقة، كان يقتضي في نظر الطبع التعليلي ضبط المسائل بأصول يرجع إليها أمام كثرة الوقائع ولا نهائيتها وتناهي النصوص الشرعية[1].

– كثرة الوضع في الحديث الشريف وهذا لعدة أسباب، قال النووي في شرح صحيح مسلم نقلاً عن القاضي عياض رحمه الله: الكاذبون ضربان أحدهما ضرب عرفوا بالكذب في حديث أبو زهرة : "انعرجت الزاوية وسار كل فريق في مدى أوسع مما سار فيه السابقون من الصحابة ψ، فرأينا الذين يؤثرون الرواية يزيدون في الاستمساك بطريقتهم، ويرون فيها عصمة من الفتن التي ادلهمت واشتدت، فإنهم لم يجدوا العصمة إلا في الأخذ بالسنة، والآخرين يرون كثرة الكذب على الرسولρ وأسباب الكذب، ثم يرون بسبب ما يجد من الأحداث أنه يجب البت ببيان الأحكام الشرعية فيها. وبذلك وجد نوعان من الفقه، فقه الرأي وفقه الأثر "[2].

–اختلاف الروايات في الحديث الشريف وتناقضها في بعض الأحيان فاحتيج إضافة إلى التحقيق في السند التحقيق في المتن عن طريق استخلاص أصول (=معاني) للشريعة واتخاذها معياراً تغربل به السنة في نظر بعض أطياف أتباع النظر التعليلي، يتحدث الخضري عن مميزات "[3].

أما في المدينة –البيئة التي ظهر فيها النظر المصلحي – فلم تكن الظروف التي ذكرناها سابقا ذات تأثير مهم، ولذلك فلم يكن مجتهدو المدينة في حاجة إلى ضبط الاجتهاد عن طريق القياس وإن كانوا يقولون به تبعاً لطبعهم التعليلي، وطبيعي أن يكون نظر التابعين المصلحي امتدادا لمنهج الصحابة في "الرأي" فقد كان منهجهم ψ مجملاً يحتمل معنى المصلحة المرسلة، وقد ساعد في كشف هذا الطبع التعليلي المصلحي عند

[1] -في نظر هذا الطبع الاجتهادي.
[2] -أبو زهرة ، تاريخ الذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص 247.- 248
[3] -الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص 75.

المصلحة المرسلة من حيث أن الكثرة والاختلاف تستجيبان لاختلاف أحوال الناس، سواء عند وجود النص كما في السنة النبوية أو عدمه كما في المصلحة المرسلة.

أما النظر الظاهري فقد كان أيضاً امتداداً لنظر الصحابة المقاصدي المجمل، حيث وافق هذا الإجمال طبعاً ظاهرياً استمر إلى يومنا هذا، ونشأة هذا النظر في بيئة الحجاز التي تمتاز ببساطة الحياة وعدم تشعب قضاياها، مع وفرة نصوص السنة وإحاطتها بالوقائع[1]، وكذلك أصالة اللسان العربي، تبين لنا أن هذه ظروف وعوامل ساعدت في كشف هذا الطبع الاجتهادي.

المطلب الثاني
الدراسة التطبيقية

المسألة الأولى: شهادة الصبيان في الجراح

ويمكن أن نذكر بعض الأمثلة الفقهية الدالة على وجود أطياف النظر المقاصدي في هذا العصر، فمن ذلك مثلاً ما ذكره ابن حزم عن شهادة الصبيان[2] في الجراح فقد اختلف التابعون فيها، وروي عن سعيد بن المسيب أنه قال: "تجوز شهادة الصبيان إذا لم يتفرقوا

---

[1] -في نظر هذا الطبع الاجتهادي.

[2] -هذه المسألة اختلف فيها الصحابة، (ابن حزم: المحلى، ج 9، ص420) وقد يتساءل البعض عن جدوى إدراجها كمثال على اجتهاد التابعين، لكن أدرجناها كمثال على النظر المصلحي؛ لأننا قلنا أن نظر الصحابة كان مجملاً ولذلك فاختلاف الصحابة فيها كان مجملاً فالذين ذهبوا إلى تجويز شهادة الصبيان من الصحابة لا شك لهم دليلهم من نصوص الكتاب والسنة وكذلك الذين منعوا ، ويمكن القول أن التابعين اختلفوا في فهم منهج الصحابة في هذه المسألة بحسب طبعهم الاجتهادي، وهذا باعتبار النتائج المتحصل عليها في كون نواة التفصيل لنظر الصحابة المقاصدي بدأت من عصر التابعين، كذلك قد يتساءل البعض أن الذين جاءوا بعد التابعين كالشافعية والحنفية والحنابلة ذهبوا إلى منع شهادة الصبيان وهم ينتمون إلى النظر التعليلي؛ فكيف ننسب رأي منع شهادة الصبيان إلى النظر الظاهري وقد قال به هؤلاء وهم يحسبون على النظر التعليلي؛ فنقول وجود الشافعية والحنابلة والأحناف في صف الظاهرية تأكيد للرأي الذي بيناه، لأن انفراد المالكية بتجويز شهادة الصبيان وهم المعروفون بالنظر المصلحي دليل على أن نظر المالكية المصلحي كان امتداداً لنظر التابعين المصلحي وأن النظر المصلحي رغم كونه نظر تعليلي فهو نظر مستقل محتو للنظر القياسي وزائد عنه، فلذلك لما غاب القياس في هذه المسألة لم يجد الجمهور من الشافعية والأحناف والحنابلة سوى ظواهر النصوص فالتزموا بها مرجحين للظاهر على المصلحة المرسلة. التي لا يتوسعون فيها بمعنى أن النظر القياسي أقرب إلى الظاهر منه إلى المصلحي ـأو أنه وسط بين المصلحي والظاهري.

حتى يقول قائل: علموا فتعلموا"[1]، وممن روي عنه قبول شهادة الصبيان من التابعين عمر بن عبد العزيز، وعروة بن الزبير[2] وشريح، والحسن والنخعي[3]، وذهب فريق آخر من التابعين إلى عدم قبول شهادة الصبيان في أمر من الأمور وممن ذهب إلى ذلك عطاء وسالم والقاسم والحسن وابن سيرين ومكحول والثوري[4]، وأدلة التابعين أصحاب النظر الظاهري في هذه المسألة أن الله تعالى قد ذكر أوصاف الشهود الذين تقبل شهادتهم فقال: ﱡﭐ□□□□□□□□□□□□ﱠ [5]، وقال: ﱡﭐ□□□□ﱠ [6]؛ فدل ذلك على أن غير البالغين العدول لا تقبل شهادتهم، وقد جسد ابن حزم رأي هذا الفريق بقوله: "لم نجد لمن أجاز شهادة الصبيان حجة أصلاً لا من قرآن ولا من سنة ولا رواية سقيمة ولا قياس ولا نظر ولا احتياط"[7].

لكن هذا من وجهة النظر الظاهري فقط، والنظر التعليلي المصلحي للتابعين لا يعجزه الدليل، ويمكن انطلاقاً مما توصلنا إليه من بدء النظر المصلحي ابتداء من هذا العصر أن نقول أن هذا الفريق من التابعين رأى أن كلمة [رجالكم] الواردة في الآية الكريمة من شأنها توريث الاطمئنان إلى صدقهم توخياً لمصلحة المتداعيين، وبذلك توخى هذا الفريق فيما ذهب إليه هذه المصلحة بعينها، دون أن يتعرض بذلك لمخالفة أي نص"[8]، وهذا اجتهاد كما هو واضح مبني على الأخذ بالمصلحة المرسلة في غياب النص أو يمكن القول "أن الصغار ينفردون غالباً في ملاعبهم، ويجري بينهم من اللعب والترامي ما يؤدي كثيراً إلى حصول جراح، فإذا لم تقبل في هذه الحالة إلا شهادة الكبار، أدى ذلك إلى إهدار جراحهم مع كثرة وقوعها؛ فلذلك تقبل شهادتهم في هذه الحالة للضرورة الكذب في الغالب، لا سيما إذا استجوبوا عند وقوع الحادثة؛ فإن تفرقوا ودخلوا البيوت لا تقبل

---

1 -مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، رقم: 15505، ج8، ص351.
2 -أبو الوليد الباجي: المنتقى شرح الموطأ، القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 1332هـ ، ج5، ص229.
3 -ابن قدامة موفق الدين: المغني، دار إحياء التراث العربي ، ط1، 1985م، ج10، ص167.
4 -نفس المرجع، الموضع ذاته.
5 -البقرة: 282.
6 -الطلاق:2.
7 -ابن حزم، المحلى، ج9، ص421 .
8 -البوطي: ضوابط المصلحة، ص375-376 بتصرف.

شهادتهم إذ ربما يلقنهم الكبار الكذب"[1]، وهذا اجتهاد مبني على تخصيص عموم النص بالمصلحة المرسلة عند من يرى ذلك كبعض المالكية.

المسألة الثانية: التسعير

اختلف التابعون في تحديد الإمام لأهل السوق سعراً ليبيعوا عليه، لا يجاوزونه، فذهب سعيد بن المسيب، وربيعة ويحي بن سعيد الأنصاري إلى جواز ذلك، وحجتهم أن إغلاء السعر مضر بعامة الناس، وللإمام أن يمنع ما يضر بالناس، ويأمر بما فيه مصلحة الجميع: من بائع، ومبتاع؛ فلا يمنع البائع ربحاً ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس [2].

وذهب ابن عمر وابنه سالم، والقاسم بن محمد إلى عدم جواز التسعير [3]، وحجتهم ما روي عن أنس، قال: "غلا السعر على عهد رسول الله ρ فقالوا: يا رسول الله، سعر لنا، فقال: إن الله هو المسعر، القابض الباسط الرازق؛ وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني على توازن السوق ومصلحة الجميع، أما في حال تعدي التجار وافتعالهم للغلاء؛ فإن مصلحة الجميع تقتضي من الإمام التسعير على التجار حفاظا على القدرة الشرائية، وهذا ما يسهم في استقرار وتوازن السوق.

أما الفريق الثاني فقد تمسك بظاهر النص ومنع التسعير مطلقاً.

المسألة الثالثة: الأصناف الربوية

أجمع التابعون على أن الربا يجري في هذه الأصناف الستة: الذهب، والفضة، والبر والشعير، والتمر، والملح؛ فهذه قد نص عليها، ثم اختلفوا بعد ذلك في: هل أن تحريم الربا يقتصر على هذه الأصناف، أم يتعداها إلى غيرها من الأصناف غير المنصوص عليها إذا وجدت فيها علة المنصوص عليه؟ فذهب سعيد بن المسيب إلى أن حرمة الربا تتعدى إلى غير المنصوص عليه، وفرق بين العلة في الذهب والفضة، وبين

---

[1] -أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ، القاهرة: مطبعة دار السعادة، ط1، 1332 هـ، ج5، ص 229-230 بتصرف.

[2] - أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ ، ج5، ص18.

[3] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

غيرهما من بقية الأصناف؛ فالعلة في الذهب والفضة –عنده– قاصرة[1]، أما الأصناف الأربعة الباقية: فمذهب سعيد ابن المسيب: أن العلة فيها هي: كونها مطعومة، مكيلة أو موزونة، جنساً[2].

وذهب طاوس والشعبي ومسروق وقتادة وعثمان البتي إلى أن حرمة الربا تقتصر على الأصناف الستة وحجتهم قوله تعالى:ﱡﭐ□□□ﱠ[3] ، وقوله ﱡﭐ□□□□ﱠ[4]، قالوا: فالأصل إباحة التفاضل، إلا ما ورد الشرع بتحريم التفاضل فيه، والشرع لم يرد إلا بهذه الأصناف الستة[5]، وفي هذه المسألة يتجلى أخذ التابعي سعيد بن المسيب بالقياس، خلافا للنظر الظاهري الذي تمسك بظاهر النص.

---

[1] - هاشم جميل عبد الله، فقه الإمام سعيد بن المسيب، الجمهورية العراقية: رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد: مطبعة الإرشاد، ط1، 1394هـ 1974م، ج3، ص43.

[2] --ابن عبد البر ، الاستذكار الجامع لمذاهب الأمصار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دمشق: دار قتيبة، حلب: دار الوعي، ط1، 1993م، ج19، ص217.
-ابن رشد، بداية المجتهد، ص502.

[3] -البقرة: 275.

[4] - النساء:29.

[5] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج، 29، ص 470-471. ، المحلى لابن حزم ،ج8، ص 468.

المطلب الثاني
الدراسة التطبيقية

المسألة الأولى: شهادة الصبيان في الجراح

ويمكن أن نذكر بعض الأمثلة الفقهية الدالة على وجود أطياف النظر المقاصدي في هذا العصر، فمن ذلك مثلاً ما ذكره ابن حزم عن شهادة الصبيان[1] في الجراح فقد اختلف التابعون فيها، وروي عن سعيد بن المسيب أنه قال: "تجوز شهادة الصبيان إذا لم يتفرقوا حتى يقول قائل: علموا فتعلموا"[2]، وممن روي عنه قبول شهادة الصبيان من التابعين عمر بن عبد العزيز، وعروة بن الزبير[3] وشريح، والحسن والنخعي[4]، وذهب فريق آخر من التابعين إلى عدم قبول شهادة الصبيان في أمر من الأمور وممن ذهب إلى ذلك عطاء وسالم والقاسم والحسن وابن سيرين ومكحول والثوري[5]، وأدلة التابعين أصحاب النظر الظاهري في هذه المسألة أن الله تعالى قد ذكر أوصاف الشهود الذين تقبل شهادتهم فقال: ﴿□□□□□□□□□□□﴾ [6]، وقال: ﴿□□□□﴾ [7]؛ فدل ذلك على أن غير البالغين العدول لا تقبل شهادتهم، وقد جسد ابن حزم رأي هذا الفريق بقوله: "لم نجد لمن أجاز

---

[1] -هذه المسألة اختلف فيها الصحابة، (ابن حزم: المحلى، ج 9، ص420) وقد يتساءل البعض عن جدوى إدراجها كمثال على اجتهاد التابعين، لكن أدرجناها كمثال على النظر المصلحي؛ لأننا قلنا أن نظر الصحابة كان مجملاً ولذلك فاختلاف الصحابة فيها كان مجملاً فالذين ذهبوا إلى تجويز شهادة الصبيان من الصحابة لا شك لهم دليلهم من نصوص الكتاب والسنة وكذلك الذين منعوا ، ويمكن القول أن التابعين اختلفوا في فهم منهج الصحابة في هذه المسألة بحسب طبعهم الاجتهادي، وهذا باعتبار النتائج المتحصل عليها في كون نواة التفصيل لنظر الصحابة المقاصدي بدأت من عصر التابعين، كذلك قد يتساءل البعض أن الذين جاءوا بعد التابعين كالشافعية والحنفية والحنابلة ذهبوا إلى منع شهادة الصبيان وهم ينتمون إلى النظر التعليلي؛ فكيف ننسب رأي منع شهادة الصبيان إلى النظر الظاهري وقد قال به هؤلاء وهم يحسبون على النظر التعليلي؛ فنقول وجود الشافعية والحنابلة والأحناف في صف الظاهرية تأكيد للرأي الذي بيناه، لأن انفراد المالكية بتجويز شهادة الصبيان وهم المعروفون بالنظر المصلحي دليل على أن نظر المالكية المصلحي كان امتداداً لنظر التابعين المصلحي وأن النظر المصلحي رغم كونه نظر تعليلي فهو نظر مستقل محتو للنظر القياسي وزائد عنه، فلذلك لما غاب القياس في هذه المسألة لم يجد الجمهور من الشافعية والأحناف والحنابلة سوى ظواهر النصوص فالتزموا بها مرجحين للظاهر على المصلحة المرسلة. التي لا يتوسعون فيها بمعنى أن النظر القياسي أقرب إلى الظاهر منه إلى المصلحي -أو أنه وسط بين المصلحي والظاهري.

[2] -مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، رقم: 15505، ج8، ص351.

[3] -أبو الوليد الباجي: المنتقى شرح الموطأ، القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 1332هـ ، ج5، ص229.

[4] -ابن قدامة موفق الدين: المغني، دار إحياء التراث العربي ، ط1، 1985م، ج10، ص167.

[5] -نفس المرجع، الموضع ذاته.

[6] -البقرة: 282.

[7] -الطلاق:2.

شهادة الصبيان حجة أصلاً لا من قرآن ولا من سنة ولا رواية سقيمة ولا قياس ولا نظر ولا احتياط"[1].

لكن هذا من وجهة النظر الظاهري فقط، والنظر التعليلي المصلحي للتابعين لا يعجزه الدليل، ويمكن انطلاقاً مما توصلنا إليه من بدء النظر المصلحي ابتداء من هذا العصر أن نقول أن هذا الفريق من التابعين رأى أن كلمة [رجالكم] الواردة في الآية الكريمة من شأنها توريث الاطمئنان إلى صدقهم توخياً لمصلحة المتداعيين، وبذلك توخى هذا الفريق فيما ذهب إليه هذه المصلحة بعينها، دون أن يتعرض بذلك لمخالفة أي نص"[2]، وهذا اجتهاد كما هو واضح مبني على الأخذ بالمصلحة المرسلة في غياب النص أو يمكن القول "أن الصغار ينفردون غالباً في ملاعبهم، ويجري بينهم من اللعب والترامي ما يؤدي كثيراً إلى حصول جراح، فإذا لم تقبل في هذه الحالة إلا شهادة الكبار، أدى ذلك إلى إهدار جراحهم مع كثرة وقوعها؛ فلذلك تقبل شهادتهم في هذه الحالة للضرورة الكذب في الغالب، لا سيما إذا استجوبوا عند وقوع الحادثة؛ فإن تفرقوا ودخلوا البيوت لا تقبل شهادتهم إذ ربما يلقنهم الكبار الكذب"[3]، وهذا اجتهاد مبني على تخصيص عموم النص بالمصلحة المرسلة عند من يرى ذلك كبعض المالكية.

المسألة الثانية: التسعير

اختلف التابعون في تحديد الإمام لأهل السوق سعراً ليبيعوا عليه، لا يجاوزونه، فذهب سعيد بن المسيب، وربيعة ويحي بن سعيد الأنصاري إلى جواز ذلك، وحجتهم أن إغلاء السعر مضر بعامة الناس، وللإمام أن يمنع ما يضر بالناس، ويأمر بما فيه مصلحة الجميع: من بائع، ومبتاع؛ فلا يمنع البائع ربحاً ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس [4].

---

[1] -ابن حزم، المحلى، ج9، ص421 .
[2] -البوطي: ضوابط المصلحة، ص375-376 بتصرف.
[3] -أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ، القاهرة: مطبعة دار السعادة، ط1، 1332 هـ، ج5، ص 229-230 بتصرف.
[4] - أبو الوليد الباجي، المنتقى شرح الموطأ ، ج5، ص18.

وذهب ابن عمر وابنه سالم، والقاسم بن محمد إلى عدم جواز التسعير [1]، وحجتهم ما روي عن أنس، قال: "غلا السعر على عهد رسول الله ρ فقالوا: يا رسول الله، سعر لنا، فقال: إن الله هو المسعر، القابض الباسط الرازق؛ وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد منكم يطلبني على توازن السوق ومصلحة الجميع، أما في حال تعدي التجار وافتعالهم للغلاء؛ فإن مصلحة الجميع تقتضي من الإمام التسعير على التجار حفاظا على القدرة الشرائية، وهذا ما يسهم في استقرار وتوازن السوق.

أما الفريق الثاني فقد تمسك بظاهر النص ومنع التسعير مطلقاً.

المسألة الثالثة: الأصناف الربوية

أجمع التابعون على أن الربا يجري في هذه الأصناف الستة: الذهب، والفضة، والبر والشعير، والتمر، والملح؛ فهذه قد نص عليها، ثم اختلفوا بعد ذلك في: هل أن تحريم الربا يقتصر على هذه الأصناف، أم يتعداها إلى غيرها من الأصناف غير المنصوص عليها إذا وجدت فيها علة المنصوص عليه؟ فذهب سعيد بن المسيب إلى أن حرمة الربا تتعدى إلى غير المنصوص عليه، وفرق بين العلة في الذهب والفضة، وبين غيرهما من بقية الأصناف؛ فالعلة في الذهب والفضة –عنده– قاصرة[2]، أما الأصناف الأربعة الباقية: فمذهب سعيد ابن المسيب: أن العلة فيها هي: كونها مطعومة، مكيلة أو موزونة، جنساً[3].

وذهب طاوس والشعبي ومسروق وقتادة وعثمان البتي إلى أن حرمة الربا تقتصر على الأصناف الستة وحجتهم قوله تعالى:ﭧ□□□[4] ، وقوله □□□□□[5]، قالوا: فالأصل إباحة التفاضل، إلا ما ورد الشرع بتحريم التفاضل فيه، والشرع لم يرد إلا بهذه الأصناف

---

[1] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

[2] - هاشم جميل عبد الله، فقه الإمام سعيد بن المسيب، الجمهورية العراقية: رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد: مطبعة الإرشاد، ط1، 1394هـ 1974م، ج3، ص43.

[3] --ابن عبد البر ، الاستذكار الجامع لمذاهب الأمصار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دمشق: دار قتيبة، حلب: دار الوعي، ط1، 1993م، ج19، ص217.

-ابن رشد، بداية المجتهد، ص502.

[4] -البقرة: 275.

[5] - النساء:29.

الستة[1]، وفـي هـذه المسـألة يتجلـى أخذ التـابعي سـعيد بـن المسـيب بالقيـاس، خلافـا للنظـر الظاهري الذي تمسك بظاهر النص.

إلـى رأي إمـام مجتهد واحد (المذهب الواحد)[2]، أو تحقيق المنـاط الخـاص بـالنظر إلـى تعـدد آراء الأئمـة المجتهـدين (عـدة مـذاهب)[3]، أمـا تحقيـق المنـاط العـام[4] للنصـوص الصريحة والإجماع عند اتفاقهم (على المناط)؛ بالنسبة لمسائل الفقه العادي (الخاص= الاجتماعي) فهو كذلك يعتبر نظر مقاصدي يتعلق بالواقع والمستجدات، وأمثلته من هذا الفقه –الاجتماعي تتعلق بالنظر في الواقع ومعطياته، وربطها بالنظر المقاصدي سببه أن الاجتهاد فيها من شأنه تحقيق مقاصد الشارع من تحقيق المناط؛ غير أن عدم تعلقها بأدلة الشريعة (أصول الفقه)، وإمكانية انفصال هذا الاجتهاد عن علوم الشريعة وتشعبه إلـى مختلـف التخصصـات العلميـة، وكـذلك تـردد المجتهـد فيهـا بـين الإصـابة والخطـأ (المجازي) يجعل صلتها بالمقاصد تبعية وليست صلة أساسية مثل قضايا تعيين المناط العام؛ لذلك لم نهتم بدراستها في هذا المقام.

وقد تنوعت القواعد والضوابط التي وضعها الأئمة المجتهدون لدراسة قضايا تعيين يقول: "ليس من شيء إلا وقد جرى به كتاب وسنة "[5]، وهذا ما يمثل قاسم مشترك بينه وبين النظر الظاهري الذي ظهر على يد داود بن علي الأصبهاني (202– 270هـ) الذي يعد عند كثير من الباحثين المنشئ للمذهب الظاهري باعتباره أول من تكلم به ثم ابن حزم الأندلسي (456–384هـ) الذي كان له فضل التوضيح والبيان والأدلة والبسط الواضح لهذا المذهب الذي يقرر "أن المصدر الفقهي هو النصوص، فلا رأي في حكم من أحكام

[1] - ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج، 29، ص 470-471. ، المحلى لابن حزم ،ج8، ص 468.

[2] - نسميه تحقيقاً للمناط العام بالنظر إلى رأي إمام مجتهد واحد في مسألة ما؛ لأن رأيه في نظره يعم جميع المكلفين إذا توفر فيهم هذا المناط (الحكم الشرعي).

[3] - نسميه تحقيقاً للمناط الخاص بالنظر إلى تعدد آراء الأئمة المجتهدين في المسألة الواحدة؛ لأن رأي كل مجتهد لا يخص إلا مقلدي هذا المجتهد أو المفتي ؛ فرأيه والتزام فئة من المكلفين به يعتبر تحقيقاً للمناط الخاص في حقهم .

[4] - المقصود بتحقيق المناط العام تطبيق الكلي على جزئياته والكلي المقصود به هنا الحكم الشرعي وهذا كما قرر ذلك الشاطبي، هذا وقد بيَّن شارح الموافقات هذا الأمر وأن المقصود بالمناط هنا ثبوت الحكم بمدركه الشرعي أي بنص أو إجماع أو قياس فالمقصود بهذا النوع من الاجتهاد تطبيق الأحكام الشرعية (الموافقات، ج5، ص12، الهامش رقم 1). غير أن المناط عند الصحابة ومن خلال ما سبق نعني به ثبوت الحكم الشرعي بنص صريح أو إجماع. وهذا يتعلق بما اتفق فيه الأئمة المجتهدون من أهل السنة؛ لأن الدراسة لا تعني غيرهم.

[5] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

الشرع، ونفى المعتنقون لهذا المذهب الرأي بكل أنواعه، فلم يأخذوا بالقياس، ولا بالاستحسان ولا بالمصالح المرسلة ولا الذرائع، بل يأخذون بالنصوص وحدها، وإذا لم يكن النص أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة

المبحث الثاني
تطور النظر المقاصدي في عصر الأئمة المجتهدين

تمهيد

توصلنا فيما سبق عند رصد النظر المقاصدي عند الصحابة إلى أن النظر المقاصدي عندهم ψ كان كامناً في السياسة [=الخطة =المنهج] التشريعية التي اتبعوها، والتي قسمناها إلى شقين؛ الأول وهو الأخذ من صريح نصوص الكتاب والسنة أو ما أجمعوا عليه فلم يكن يحتاج إلى نظر وتدبر لفهم النص ومعرفة مناطه؛ لأن القرآن نزل بلغتهم وجرياً على عاداتهم في الخطاب وكذلك وردت السنة، أما ما أجمعوا عليه فهو وإن تطلب نظراً للنظر المقاصدي، ويمكن أن نسميه اجتهاداً وقد تطلب من الصحابة ψ ككل اجتهاد؛ استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع؛ إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها، ويتعلق الأمر بالاجتهاد في درك الأحكام الشرعية فيما تناولته النصوص الظنية وفي ما لا نص فيه. و الاجتهاد في تطبيق الأحكام الشرعية المدركة سواءً عن طريق الفهم المباشر للنصوص الصريحة والإجماع أو عن طريق الاجتهاد في النصوص الظنية وما لا نص فيه (بحسب اصطلاح مدرسة التعليل). ولاحظنا خلال عملية الرصد هذه أن القضايا التي عالجها الصحابة ψ –بهذه السياسة التشريعية المشتملة على نظر مقاصدي– متنوعة تتناول قضايا الاجتماع (عبادات معاملات أحوال شخصية) وكذلك السياسة (الدستورية) لا فرق بينهما **فالكل – عند الصحابة**– الصحابة والذي يمثل مجمل نظرهم المقاصدي قد انقسم إلى شقين نظر ظاهري وآخر تعليلي انقسم بدوره إلى نظر

قياسي ونظر مصلحي، وهذا الانقسام إنما حدث عند محاولة التابعين اقتفاء أثر الصحابة رضي الله عنهم ولكن ما تجلى لهم من نظر الصحابة المقاصدي إلا بحسب طباعهم، وبذلك أصبح واضحاً عند مدرسة "التعليل" في عصر التابعين أن من الحوادث ما ينتمي إلى دائرة النص (ما يدل عليه النص من خلال اللغة والظاهر)، ومنها ما يكون خارج دائرة النص فيلحق حكمه بحكم المنصوص عن إدراك مقاصد الأحكام؛ فلذلك أصبح واضحاً عندها هيمنة النص على جميع الحوادث من خلال اتباع ظواهر النصوص ومقتضياتها، وكف العقل عن الخوض فيما نهي عنه؛ غير أننا توصلنا إلى أن "النظر الظاهري" نفسه ينتمي إلى دائرة "الرأي" أي أن مذهبه هذا في تحجيم دور العقل مجرد "رأي" يستند إلى العقل الذي نهى غيره عن الاسترسال في استعماله.

المطلب الأول
تطور النظر المقاصدي في الفقه الخاص[1]

الفرع الأول: الدراسة النظرية (طبيعة وأصول النظر المقاصدي عند الأئمة المجتهدين)

وتعتبر فترة الأئمة المجتهدين، امتدادا وتوسعا لفترتي الصحابة والتابعين؛ وهي بدورها تخضع في دراستها النظرية والتطبيقية لفكرة تعيين وتحقيق المناط التي تقررت في الفصل الأول من الباب الأول (تأصيل النظر المقاصدي) وتم تطبيقها على الدراسة النظرية التي استهدفت تقنين قواعد بصورة علمية منتظمة لطرق الاستنباط الفقهي الصحيح من النصوص والمصادر، وهذا يعني أن الحركة الفقهية في هذا القرن قد نمت وازدهرت إلى حد أصبح من الضروري معه تقعيد واستخلاص أصول عامة للاستنباط الفقهي"[2]، وكلهم كان يسعى إلى وضع قواعد تحكم العقل وتعصمه من الخطأ؛ أي تجعل النتائج المتوصل إليها –التي هي الأحكام الشرعية– حاملة للمقاصد الشرعية أي كامنة فيها، ولأجل هذا أطلقنا ومعرفة الخطأ والصواب في الاستنباط، فهو علم ضابط، إذ هو

---

[1] -يشمل الفقه الخاص الفروع الفقهية المتعلقة ببعض أفراد المجتمع من عبادات ومعاملات وأحوال شخصية....إلخ وهذا تمييزاً له عن الفقه العام الذي يشمل مختلف الجوانب الدستورية والمالية والجنائية التي تتعلق بالأمة والمجتمع ككل).

[2] -البلتاجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط2، 2007م ج1، ص55-56.

يعصم الذهن عن الخطأ في الاستنباط الفقهي، والعلوم الضابطة تتأخر في الظهور والتدوين عن موضوعها"[1].

وقد كان هذا الاجتهاد أو النظر المقاصدي يتضمن فهم مناط (تعيين مناط) النصوص الظنية واستخراج مناطات (=قواعد[2] تحكم) المسكوت عنه (ما لا نص فيه) من الوقائع عند اختلافهم (في المناط العام)، وذلك من أجل تحقيق المناط العام بالنظر إلى رأي إمام مجتهد واحد (المذهب الواحد)[3]، أو تحقيق المناط الخاص بالنظر إلى تعدد آراء الأئمة المجتهدين (عدة مذاهب)[4]، أما تحقيق المناط العام[5] للنصوص الصريحة والإجماع عند اتفاقهم (على المناط)؛ بالنسبة لمسائل الفقه العادي (الخاص= الاجتماعي) فهو كذلك يعتبر نظر مقاصدي يتعلق بالواقع والمستجدات، وأمثلته من هذا الفقه –الاجتماعي تتعلق بالنظر في الواقع ومعطياته، وربطها بالنظر المقاصدي سببه أن الاجتهاد فيها من شأنه تحقيق مقاصد الشارع من تحقيق المناط؛ غير أن عدم تعلقها بأدلة الشريعة (أصول الفقه)، وإمكانية انفصال هذا الاجتهاد عن علوم الشريعة وتشعبه إلى مختلف التخصصات العلمية، وكذلك تردد المجتهد فيها بين الإصابة والخطأ (المجازي) يجعل صلتها بالمقاصد تبعية وليست صلة أساسية مثل قضايا تعيين المناط العام؛ لذلك لم نهتم بدراستها في هذا المقام.

وقد تنوعت القواعد والضوابط التي وضعها الأئمة المجتهدون لدراسة قضايا تعيين يقول: "ليس من شيء إلا وقد جرى به كتاب وسنة "[6]، وهذا ما يمثل قاسم مشترك بينه وبين النظر الظاهري الذي ظهر على يد داود بن علي الأصبهاني (202– 270هـ)

---

[1] - أبو زهرة: الإمام زيد، القاهرة: دار الفكر العربي، ص 330.

[2] - المقصود بالمناط هنا كما قلنا ليس العلة المعروفة في القياس وإنما ثبوت الحكم بمدركه الشرعي فقد يكون عن طريق النص الظني أو مصلحة مرسلة كما يسميها أصحاب النظر التعليلي، أو دليلاً كما يسميه أصحاب الظاهر وهذا طبعاً يتعلق بما اختلف فيه الأئمة المجتهدون .

[3] - نسميه تحقيقاً للمناط العام بالنظر إلى رأي إمام مجتهد واحد في مسألة ما؛ لأن رأيه في نظره يعم جميع المكلفين إذا توفر فيهم هذا المناط (الحكم الشرعي).

[4] - نسميه تحقيقاً للمناط الخاص بالنظر إلى تعدد آراء الأئمة المجتهدين في المسألة الواحدة؛ لأن رأي كل مجتهد لا يخص إلا مقلدي هذا المجتهد أو المفتي ؛ فرأيه والتزام فئة من المكلفين به يعتبر تحقيقاً للمناط الخاص في حقهم .

[5] - المقصود بتحقيق المناط العام تطبيق الكلي على جزئياته والكلي المقصود به هنا الحكم الشرعي وهذا كما قرر ذلك الشاطبي، هذا وقد بيَّن شارح الموافقات هذا الأمر وأن المقصود بالمناط هنا ثبوت الحكم بمدركه الشرعي أي بنص أو إجماع أو قياس فالمقصود بهذا النوع من الاجتهاد تطبيق الأحكام الشرعية (الموافقات، ج5، ص12، الهامش رقم 1). غير أن المناط عند الصحابة ومن خلال ما سبق نعني به ثبوت الحكم الشرعي بنص صريح أو إجماع. وهذا يتعلق بما اتفق فيه الأئمة المجتهدون من أهل السنة؛ لأن الدراسة لا تعني غيرهم.

[6] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

الذي يعد عند كثير من الباحثين المنشئ للمذهب الظاهري باعتباره أول من تكلم به ثم ابن حزم الأندلسي (456-384هـ) الذي كان له فضل التوضيح والبيان والأدلة والبسط الواضح لهذا المذهب الذي يقرر "أن المصدر الفقهي هو النصوص، فلا رأي في حكم من أحكام الشرع، ونفى المعتنقون لهذا المذهب الرأي بكل أنواعه، فلم يأخذوا بالقياس، ولا بالاستحسان ولا بالمصالح المرسلة ولا الذرائع، بل يأخذون بالنصوص وحدها، وإذا لم يكن النص أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة إلى رأي إمام مجتهد واحد (المذهب الواحد)[1]، أو تحقيق المناط الخاص بالنظر إلى تعدد آراء الأئمة المجتهدين (عدة مذاهب)[2]، أما تحقيق المناط العام[3] للنصوص الصريحة والإجماع عند اتفاقهم (على المناط)؛ بالنسبة لمسائل الفقه العادي (الخاص= الاجتماعي) فهو كذلك يعتبر نظر مقاصدي يتعلق بالواقع والمستجدات، وأمثلته من هذا الفقه -الاجتماعي تتعلق بالنظر في الواقع ومعطياته، وربطها بالنظر المقاصدي سببه أن الاجتهاد فيها من شأنه تحقيق مقاصد الشارع من تحقيق المناط؛ غير أن عدم تعلقها بأدلة الشريعة (أصول الفقه)، وإمكانية انفصال هذا الاجتهاد عن علوم الشريعة وتشعبه إلى مختلف التخصصات العلمية، وكذلك تردد المجتهد فيها بين الإصابة والخطأ (المجازي) يجعل صلتها بالمقاصد تبعية وليست صلة أساسية مثل قضايا تعيين المناط العام؛ لذلك لم نهتم بدراستها في هذا المقام.

وقد تنوعت القواعد والضوابط التي وضعها الأئمة المجتهدون لدراسة قضايا تعيين يقول: "ليس من شيء إلا وقد جرى به كتاب وسنة "[4]، وهذا ما يمثل قاسم مشترك بينه وبين النظر الظاهري الذي ظهر على يد داود بن علي الأصبهاني (202- 270هـ) الذي يعد عند كثير من الباحثين المنشئ للمذهب الظاهري باعتباره أول من تكلم به ثم

---

[1] - نسميه تحقيقاً للمناط العام بالنظر إلى رأي إمام مجتهد واحد في مسألة ما؛ لأن رأيه في نظره يعم جميع المكلفين إذا توفر فيهم هذا المناط (الحكم الشرعي).

[2] - نسميه تحقيقاً للمناط الخاص بالنظر إلى تعدد آراء الأئمة المجتهدين في المسألة الواحدة؛ لأن رأي كل مجتهد لا يخص إلا مقلدي هذا المجتهد أو المفتي ؛ فرأيه والتزام فئة من المكلفين به يعتبر تحقيقاً للمناط الخاص في حقهم .

[3] - المقصود بتحقيق المناط العام تطبيق الكلي على جزئياته والكلي المقصود به هنا الحكم الشرعي وهذا كما قرر ذلك الشاطبي، هذا وقد بيَّن شارح الموافقات هذا الأمر وأن المقصود بالمناط هنا ثبوت الحكم بمدركه الشرعي أي بنص أو إجماع أو قياس فالمقصود بهذا النوع من الاجتهاد تطبيق الأحكام الشرعية (الموافقات، ج5، ص12، الهامش رقم 1). غير أن المناط عند الصحابة ومن خلال ما سبق نعني به ثبوت الحكم الشرعي بنص صريح أو إجماع. وهذا يتعلق بما اتفق فيه الأئمة المجتهدون من أهل السنة؛ لأن الدراسة لا تعني غيرهم.

[4] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

ابن حزم الأندلسي (456-384هـ) الذي كان له فضل التوضيح والبيان والأدلة والبسط الواضح لهذا المذهب الذي يقرر "أن المصدر الفقهي هو النصوص، فلا رأي في حكم من أحكام الشرع، ونفى المعتنقون لهذا المذهب الرأي بكل أنواعه، فلم يأخذوا بالقياس، ولا بالاستحسان ولا بالمصالح المرسلة ولا الذرائع، بل يأخذون بالنصوص وحدها، وإذا لم يكن النص أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة الأصلية الثابتة[بالنص]بقوله تعالى: ﭐﭑ □□□□□□□□)[1]"[2]، وانطلاقاً من النتائج التي توصل إليها الباحث من كون نظر الصحابة المقاصدي يحتمل النظر الظاهري، ومن كون النظر الظاهري تميز كأحد شقي النظر المقاصدي في عصر التابعين؛ يمكن القول أن ما ذكره أبو زهرة –من إجماع العلماء على أن داوود بن علي الظاهري الأصبهاني بالتابعين، كذلك ينبغي الإشارة إلى أن المقصود بالنظر الظاهري –كطرف مقابل للنظر التعليلي– الظاهرية الصرفة؛ أي الاكتفاء بظواهر النصوص ومقتضياتها، مع اطراد هذا المنهج مع جميع أو أغلب القضايا، وإلا فجميع الأئمة المجتهدين يأخذون بالنظر الظاهري في حقيقة الأمر؛ ولكن النسبة تختلف من مجتهد إلى آخر بحسب طبعه الاجتهادي، ولذلك يمكن تصنيف الأئمة المجتهدين بحسب الظاهر إلى مراتب: شديدة، متوسطة وضعيفة، فمثلاً يأتي ابن حزم على رأس سلم الظاهرية لعدم أخذه على القياس، أما أبو حنيفة فهو يأخذ بالقياس لكنه لا يقتصر عليه، ويأخذ بالمصالح لكنه لا يتوسع فيها كالإمام مالك، فهو وسط بين الشافعي ومالك، وهذه المراتب في الظاهرية بنظر الباحث ترجع إلى طباع المجتهدين التي يمكن أن تنتقل من مرتبة إلى أخرى مجاورة لها أثناء فترة تكوين المجتهد، فمثلاً الإمام داوود الأصبهاني كان شافعياً في بداية أمره ثم تحول إلى الظاهرية؛ "ذلك أن الإمام الشافعي رضي الله عنه كان يفسر الشريعة تفسيراً مادياً موضوعياً، فيعتبر مصادر الشريعة النصوص والحمل عليها بالقياس فقط، ويقول: الاجتهاد إما الاعتماد على نص، أو حمل على عين قائمة أي نص قائم"، وقد قيل لداوود: "كيف تبطل القياس، وقد أخذ به الشافعي ؟ فقال: أخذت أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس"[3]، فظاهرية

[1] -البقرة:29.
[2] -أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص 506.
[3] -أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص507.

داوود ما هي إلا امتداد وتركيز لظاهرية الشافعي، وكذلك الشافعي نفسه قبل أن يستقل بمذهب جديد كان في "أثناء له علم أهل الرأي (القياس) وعلم أهل الحديث (علم مالك)، صعد من مرتبة خفيفة في الظاهرية إلى مرتبة متوسطة وكأنه جمع بين المدرستين و"خرج على الناس بمذهب له فصار الآن دارساً مستقلاً يدرس آراء مالك دراسة فاحص وناقد نقداً ينتهي بالموافقة أو المخالفة، ويكتب في ذلك كتاباً يسميه خلاف مالك، ويدرس آراء محمد بن الحسن وشيخيه أبي حنيفة وأبي يوسف دراسة ناقد فاحص يخالف أو يوافق، ويكتب كتاباً يسميه خلاف العراقيين".[1]

وعليه فظاهرية الشافعي المتوسطة المتمثلة في الاعتداد بالقياس فقط ما هي إلا تخفيف للنظر التعليلي المصلحي الذي كان عند أستاذه الإمام مالك، وهكذا نجد أن جميع المجتهدين في ظل –ظنية الأدلة– كلهم في فلك واحد يسبحون وأن اختلافهم بمثابة التدرج اللوني الذي ينتمي إلى أصل واحد، وأن هذا الاختلاف يرجع إلى الطبع ليس إلا.

وفكرة الطبع هنا تتعلق بنظرة كل مجتهد إلى مختلف الحوادث والقضايا والمواضيع في مواجهة لأتباع النظر الظاهري فعدم المعقولية هنا المقصود بها إما وجود معان باطنة متضمنة في النظر الظاهري تساوي أو تربو على المعاني الظاهرة في النظر التعليلي، أو قصور فعلي عن إدراك معان متضمنة في النظر الظاهري مع الاعتقاد بأن المعاني الظاهرة في النظر التعليلي غير مقصودة من الشارع والتسليم بما جاء في ظواهر النصوص ومقتضياتها اعتقاداً أنها تحمل معان ومقاصد وأسرار الشرع. وهنا تظهر المفارقة فيكون النظر الظاهري باطني في حقيقته، و النظر المصلحي ظاهري في حقيقته.

وهذا الفهم بالنسبة للمنهج الظاهري المتمثل في ابن حزم يغلب على جميع القضايا التي تنتمي إلى الفقه الخاص؛ ولذلك نجد ابن حزم ينفي القياس في الدين، ومن ورائه المصلحة.

أما الشافعي مثلاً فهو ينظر إلى أن مسائل الفقه الخاص (الفقه المتعلق ببعض أفراد المجتمع) يمكن أن يكون بعضها معقول، فلذلك إضافة إلى اعتماده على ظواهر

[1] -أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية ، ص 415-416.

النصوص عند التوقف في تعقل النص، فهو يعتقد معقولية بعض مسائل الفقه الاجتماعي عن طريق القياس، ولا يعتقد معقوليتها بالمصلحة إلا في أضيق الحدود.

أما الإمام مالك مثلاً فيعتقد كالشافعي أن بعض قضايا الفقه الخاص غير معقولة فيعالجها بالظاهر، والبعض الآخر معقول بالقياس، ويختلف مع الشافعي في أن بعض أو كثير الإشارة إلى أن اختلاف الأئمة المجتهدين في قضايا الفقه الخاص بحسب درجاتهم الظاهرية أو التعليلية أو ما سميناه معقولية المسألة ينتج عنه أن المسألة الواحدة يمتاز حكمها بالثبات في جميع أحوال المكلفين في المذهب الظاهري، و تغير حكمها النسبي بحسب أحوال المكلفين في المذهب التعليلي القياسي كمذهب الشافعي مثلاً، وتغيرها المعتبر بحسب أحوال المكلفين في المذهب التعليلي المصلحي كمذهب مالك مثلاً، وبناءً المالكية أتباع الإمام مالك والجمهور عموماً (أتباع الإمام ابن حنبل وأتباع الإمام أبو حنيفة) تدور حول هذا المعنى (أي السياسة الشرعية هي الأخذ بالمصلحة)[1]، أما المذهب الشافعي المسترسل في القياس فيرى أن السياسة الشرعية متضمنة في الفروع الفقهية ولا يحتاج الشرع إلى استصلاح من عقولنا، ولا يعترف بسياسة شرعية خارج إطار القياس وبقية الأدلة الشرعية عدا المصلحة في الفقه الخاص[2].

---

[1] - لابن القيم في كتابه "الطرق الحكمية" بعض العبارات الدالة على مفهوم السياسة الشرعية عند الحنابلة من ذلك قوله: "قال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ρ، ولا نزل به وحي"، وهذا رداً على فقيه شافعي يقول: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع" وقصده بذلك لا سياسة إلا ما نطق به الشرع. (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص19)، كذلك يقول ابن القيم: "فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان : فثمَّ شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخصَّ طرق العدل وأماراته وأعلامه بشي، ثم ينفي ما هو أظهر وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها..." (الطرق الحكمية ص21)، وهذا في إشارة إلى أن السياسة الشرعية لا تكتفي بما نطقت به النصوص بقدر ما تراعي المصالح.

-وقال ابن فرحون المالكي نقلا عن الإمام القرافي: "واعلم أن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية، ليس مخالفاً للشرع، بل تشهد له الأدلة المتقدمة، وتشهد له أيضاً القواعد من وجوه...وثانيها: أن المصلحة المرسلة قال بها مالك τ وجمع من العلماء، وهي المصلحة التي لا يشهد الشرع باعتبارها ولا بإلغائها، ويؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة ψ عملوا أموراً لمطلق المصلحة، لا لتقدم شاهد بالاعتبار..."(تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تحقيق: جمال مرعشلي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1995م، ج2، ص126) وفي هذا النص يؤصل القرافي المالكي للسياسة من خلال القول بالمصالح المرسلة.

= عرف ابن نجيم الحنفي السياسة الشرعية – عند حديثه عن حد الزنا- بقوله: "وظاهر كلامهم هنا-فقهاء الحنفية- أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي" (البحر الرائق شرح كنز الدقائق، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط2، ج5، ص75.)

[2] - يقول الجويني الشافعي عند حديثه عن مسائل تتعلق بالفقه الجنائي (التعزير) : "وعلى الجملة من ظن أن الشريعة تتلقى من استصلاح العقلاء ومقتضى رأي الحكماء، فقد رد الشريعة، واتخذ كلامه هذا إلى رد الشرائع ذريعة. ولو جاز ذلك لساغ رجم من ليس محصناً إذ زنا في زمننا هذا لما خيله هذا القائل، ولجاز القتل بالتهم إذا ظهرت في الأمور الخطيرة، ولساغ إهلاك من يخاف غائلته في بيضة الإسلام..." وقد قال الجويني هذا الكلام رداً على ما ذهب

وكذلك المذهب الظاهري لا يعترف بسياسة شرعية خارج الأطر الظاهرية، ويمكن القول معروف أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، فيكون هذا التنوع في الآراء في المسألة الواحدة في صالح "الإمام" الذي يختار من الآراء ما يوافق المصلحة الشرعية للأمة بحسب حالها. وهذا الذي يقوم به الإمام يسمى تحقيق المناط الخاص.

الفرع الثاني الدراسة التطبيقية:

الهدف من هذه الدراسة تأكيد الملاحظات التي سطرها الباحث في الدراسة النظرية، حيث تتجلى من خلال هذه الأمثلة فكرة المعقولية للنص الشرعي في مقابلة مختلف الحوادث، وعلاقة ذلك بالنظر الظاهري وبالنظر التعليلي، كما يتجلى لنا أخذ جميع الأئمة ، ثم اختلافهم في نسبة الاعتماد على النظر الظاهري...واعتمد الباحث على كتاب بداية المجتهد لابن رشد باعتباره دراسة مقارنة بين المذاهب الفقهية، تمتاز بالعمق والتشريح لطبيعة الاختلاف بين الأئمة المجتهدين، وهذا ما يتناسب والفكرة التي يرجو الباحث تقريرها.

المسألة الأولى:حكم نية الوضوء

يقول ابن رشد مبيناً اختلاف وجهات نظر الأئمة المجتهدين في حكم النية في الوضوء باعتبارها واقعة من وقائع الشرع: "اختلف علماء الأمصار هل النية شرط في صحة الوضوء أم لا؟ بعد اتفاقهم على اشتراط النية في العبادات لقوله تعالى:ﭐ□□□□ □□□□ﭑ[1] ولقولهρ «إنما الأعمال بالنيات»[2] ، فذهب فريق منهم إلى أنها شرط، اختلافهم في طبيعة النظر الواجب تطبيقه:"وسبب اختلافهم تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة أعني غير معقولة المعنى، وإنما يقصد بها القربة فقط كالصلاة وغيره، وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة، فإنهم لا يختلفون أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة إلى النية، والوضوء فيه شبه من العبادتين، ولذلك وقع الخلاف فيه، وذلك أنه يجمع عبادة ونظافة، والفقه أن ينظر بأيهما

إليه البعض من " أن أبناء الزمان ذهبوا إلى أن مناصب السلطنة والولاية **لا تستند إلا على رأي مالك** τ" (الغياثي، ص100-101).

[1] -البينة:5.

[2] -صحيح البخاري، رقم:1 ، ص7.

هو أقوى شبهاً فيلحق به"[1]، وهكذا نجد في هذه المسألة أن المجتهدين انقسموا إلى فريقين: الجمهور كلهم أخذوا بالنظر الظاهري الصرف، ويمثلهم مالك والشافعي وأحمد وداود الظاهري؛ حيث اعتبروا الوضوء عبادة غير معقولة، في حين أن أبا أن الأخذ به متوقف على معقولية المسألة عند المجتهد التي ترجع بدورها إلى طبع المجتهد[2].

المسألة الثانية: مسألة حكم سؤر الكلب واختلاف المجتهدين في فهمه.

عالج الإمام مالك هذه الواقعة **بالنظر التعليلي** واعتبرها معقولة وأن سؤر الكلب ليس نجساً باعتبار أن الكلب حيوان حي وبالتالي فهو طاهر، وهذه النتيجة مبناها القياس لأنه "لما كان الموت من غير ذكاة هو سبب نجاسة عين الحيوان بالشرع وجب أن تكون الحياة هي سبب طهارة عين الحيوان، وإذا كان ذلك كذلك فكل حي طاهر العين، وكل[3]، وهكذا فالإمام مالك اعتبر الحديث غير معقول باعتبار معقولية مسألة طهارة ونجاسة الحيوان؛ أي أن القاعدة العامة عنده طهارة عين وسؤر الكلب، وبالتالي ما ورد في الحديث الشريف من أمر بإراقة سؤره وغسل الإناء الذي ولغ فيه لا يتعلق بنجاسة سؤره؛ وإنما هو أمر تعبدي لم يعقله الإمام مالك، وساعده في فهمه هذا أيضا معارضة ظاهر الآية ﭧﭨﭩ□□□□ﮋ[4] للحديث، وقد أثبتت الدراسات العلمية اعتباره -على رأي مالك- نجاسة صحية وليست شرعية، وهذه معان باطنة متضمنة في النظر الظاهري كشفها العلم الحديث، وهكذا نجد في هذه المسألة الجزئية تردد نظر الإمام مالك **بين القياس والنظر الظاهري.**

أما الإمام الشافعي، فمثل الإمام مالك اعتبر مسألة طهارة ونجاسة الحيوان **معقولة المعنى**، لكنه استثنى الكلب من الحيوان الحي ورأى أن ظاهر الحديث يوجب نجاسة اعتمد في فهمه للحديث الشريف **على النظر الظاهري**؛ إلا أن الإمام مالك **أكثر ظاهرية منه** في فهم الحديث باعتبار أنه اقتصر على مجرد تطبيق أمر الرسول ρ، ولم يستنتج

---

[1] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص12.

[2] -تقرر فيما سبق معنى فكرة الطبع.

[3] -ابن رشد: المرجع السابق، ص 29

[4] - المائدة: 4.

أي حكم منه بخلاف الشافعي الذي –إضافة إلى أخذه بوجوب تطبيق أمر الرسول بإراقة سؤر الكلب وغسل الإناء– استنتج حكماً جديداً وهو نجاسة سؤر الكلب.

المسألة الثالثة: الوصية للوارث.

يقول ابن رشد: "وأجمعوا كما قلنا أنها لا تجوز لوارث إذا لم يجزها الورثة. واختلفوا –. ومن قال بالمنع لحق الورثة أجازها إذا أجازها الورثة. وتردد هذا الخلاف راجع إلى تردد المفهوم من قوله ρ «لا وصية لوارث»[1] هل هو معقول المعنى أم ليس بمعقول؟."[2] ونلاحظ هنا أن الجمهور أصحاب التعليل اعتبروا الواقعة معقولة ففسروا الحديث في ضوء العلة، وأهل الظاهر اعتبروها غير معقولة وأخذوا بالظاهر.

المسألة الرابعة:حكم النكاح.

يقول ابن رشد:"فأما حكم النكاح: فقال قوم: هو مندوب إليه، وهم الجمهور، وقال أهل الظاهر: هل تحمل صيغة الأمر به في قوله عز وجل: ﴿□□□□□□﴾[3] وفي قوله ρ «تناكحوا فإني مكاثر بكم الأمم»[4] وما أشبه ذلك من الأخبار الواردة في ذلك على الوجوب أم على الندب أم على الإباحة؟ فأما من قال إنه في حق بعض الناس واجب، وفي حق بعضهم مندوب إليه، وفي حق بعضهم مباح فهو التفات إلى المصلحة، وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى المرسل، وهو الذي ليس له أصل معين يستند إليه، وقد أنكره كثير من العلماء، والظاهر من مذهب مالك القول به" [5]. وفي هذا المثال يظهر الجمهور آخذين بالنظر الظاهري (الوجوب أو الندب) المستفاد من ظواهر النصوص، ويظهر المالكية أتباع الإمام مالك آخذين بالنظر المصلحي، وعليه فالمسألة عند الجمهور

---

[1] -سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 12316، ج6، ص264.
-المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، رقم: 5057، ج5، ص191.
-موطأ الإمام مالك، (رواية محمد بن الحسن)، تحقيق: تقي الدين الندوي، رقم: 735، ج3، ص119.
[2] - ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص667
[3] - النساء:3.
[4] - الحديث ورد بلفظ: « تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم»: - الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، رقم: 2685، ج2، ص176، الطبراني: المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله، عبد المحسن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ، ج6، ص 44. علاء الدين علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، رقم: 45589، ج16، ص487.
[5] - ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ص393.

غير معقولة، أما المالكية فهي عندهم معقولة بهذا النوع من النظر الذي سماه ابن رشد "القياس المرسل"، ويمكن القول أن النظر المصلحي يجعل المسألة لق بنسبة الجمهور إلى حكم الندب فيه نظر؛ لأن المذاهب الأربعة جميعها ثبت عنها تردد حكم النكاح بين الوجوب والندب والإباحة وحتى الكراهة و الحرمة[1]، فإن الذي يهمنا هنا وجود النظرين الظاهري والمصلحي في مسألتنا هذه. والنظر الظاهري يرتكز على عدم معقولية المسألة ، أما النظر المصلحي فينطلق من معقولية المسألة، وبالتالي إمكانية تغير الحكم بحسب مصلحة المكلف الشرعية.

المسألة الخامسة: تشطير الصداق.

يعرض ابن رشد أقوال الأئمة المجتهدين في هذه المسألة منبهاً إلى فكرة معقولية القضية وعلاقتها بالمنهج المطبق في استنباط حكمها: "والذي يقتضيه مذهب أهل الظاهر أن كل طلاق قبل البناء فواجب أن يكون فيه التنصيف، سواء كان من سببها أو سببه، وأن ما كان فسخاً ولم يكن طلاقاً فلا تنصيف فيه" وسبب الخلاف (أهل الظاهر مع الجمهور): هل هذه السنة معقولة المعنى أم ليست بمعقولة. فمن قال إنها معقولة المعنى؛ وأنه إنما وجب لها نصف الصداق عوض ما كان لها لمكان الجبر على رد سلعتها، وأخذ الثمن، كالحال في المشتري، فلما فارق النكاح في هذا المعنى البيع جعل لها هذا عوضاً من ذلك الحق قال: إذا كان الطلاق من سببها لم يكن لها شيء، لأنها أسقطت ما كان لها من جبره على دفع الثمن وقبض السلعة. ومن قال : إنها سنة غير معقولة واتبع ظاهر اللفظ قال: يلزم التشطير في كل طلاق كان من سببه أو سببها"[2]، وأنت تلاحظ أن النظر الظاهري يتجه دائماً إلى التعميم في الحكم، وهذا ما يجعل الأحكام ثابتة، بخلاف النظر التعليلي الذي يفسح المجال لتغير الحكم، وهذا التغير بحسب درجة النظر ففي القياس يكون التغير بسيط، أما في حال النظر المصلحي فنلاحظ تغيراً كبيراً مقارنة بتطبيق منهج القياس.

[1] -الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت: دار السلاسل ، الطبعة الثانية، ج41، ص210-216

[2] - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ص411 -412

المسألة السادسة: حكم نكاح المريض.

يقول ابن رشد: "واختلفوا في نكاح المريض: فقال أبو حنيفة والشافعي يجوز. وقال مالك في المشهور عنه: إنه لا يجوز"[1]، وذكر ابن رشد أن سبب اختلافهم "تردد النكاح بين البيع وبين الهبة...."[2]؛ أي الذين أجازوا شبهوه بالبيع، إذ يجوز للمريض البيع، ومن منع شبهه بالهبة؛ إذ لا يجوز هبة المريض إلا من الثلث، وهذا المثال يدلنا على أن المدرسة التعليلية اتفقت أن هذه المسألة معقولة بالقياس، ولكنهم اختلفوا في أصل القياس الذي من الجنس الذي يرام، فيه إثبات الحكم بالمصلحة، حتى إن قوماً رأوا بأن القول بهذا القول شرع زائد، وإعمال هذا القياس يوهن ما في الشرع من التوقيف، وأنه لا تجوز الزيادة فيه كما لا يجوز النقصان. والتوقف أيضاً عن اعتبار المصالح تطرق للناس أن يتسرعوا –لعدم السنن التي في ذلك الجنس– إلى الظلم فلنفوض أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء الذين لا يتهمون بالحكم بها، وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان أن في الاشتغال بظاهر الشرائع تطرقاً إلى الظلم، ووجه عمل الفاضل العالم في ذلك أن ينظر إلى شواهد الحال، فإن دلت الدلائل أنه قصد بالنكاح خيراً لا يمنع النكاح، وإن دلت أنه قصد الإضرار بورثته منع من ذلك، كما في أشياء كثيرة من الصنائع يعرض فيها للصناع الشيء وضده مما اكتسبوا من قوة مهنتهم، إذ لا يمكن أن يحد في ذلك حد مؤقت صناعي، وهذا كثيراً ما يعرض في صناعة الطب وغيرها من الصنائع المختلفة"[3].

وفي هذا السبب الثاني للخلاف يظهر جلياً أن أبا حنيفة والشافعي كان نظرهما ظاهري حيث تمسكا بظواهر الشريعة وهو جواز النكاح، المستفاد من قوله عز وجل: ﴿□ □□□□□﴾[4]، [5]. وبالتالي فالمسألة عندهما إما معقولة بالقياس تشبيها بالبيع، أو غير معقولة المعنى فتعالج بالنظر الظاهري الذي يتضمن في حقيقة الأمر معان باطنة تزاحم المعاني الظاهرة في النظر المصلحي المالكي، ذلك أن " النكاح من الحوائج الأصلية للإنسان فكذلك وجوب المهر الذي هو من لوازم النكاح شرعاً، والمريض غير محجور

---

[1] - نفس المرجع، ص430.

[2] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

[3] - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ص430.

[4] - النساء: 3.

[5] - انظر: الموسوعة الفقهية، ج41، ص351

عن صرف ماله إلى حوائجه الأصلية كثمن الأغذية والأدوية"[1]. ويمكن أن نعقلها وهي حالة المريض مرض الموت إذا تزوج فهذا يدل على قصده الإضرار بالورثة، غير أن ابن رشد عند ترجيحه رأى أن هذه المسألة ربما تنتمي إلى السياسة الشرعية على أساس أن أحوالها متغيرة ولا تثبت على منهج واحد، وبالتالي هي معقولة، وأحكامها متغيرة غير ثابتة، فالشافعي وأبو حنيفة اعتبراها غير معقولة، أي ثابتة، أما مالك فاعتبرها معقولة، وبالتالي متغيرة بحسب ما يعتريها من أوصاف، لكن التغير نسبي حيث ربطها بالمنع من الزواج في حال المرض، أما ابن رشد فاعتبرها معقولة، ولكن متغيرة كثيراً فالزواج في المرض لا يعتريه المنع بل الجواز والمنع بحسب الحال، يقول :"فإن دلت الدلائل أنه قصد بالنكاح خيراً لا يمنع النكاح، وإن دلت بورثته منع من ذلك"، وهذا خلافاً للأئمة الثلاثة، وهذا المسلك الذي سلكه هو نفسه النتيجة التي توصل إليها الباحث عندما قال أن النظر المقاصدي يشمل النظر الظاهري والنظر التعليلي(القياسي والمصلحي)، وهو ما سميناه تحقيق المناط الخاص.

المسألة السابعة: تأثير الرق في نقص عدد الطلاق.

يقول ابن رشد: "وأما كون الرق مؤثراً في نقصان عدد الطلاق: فإنه حكى قوم أنه إجماع. وأبو محمد بن حزم وجماعة من أهل الظاهر مخالفون فيه، ويرون أن الحر والعبد في هذا سواءوالدليل عندهم هو نص أو ظاهر من الكتاب أو السنة، ولم يكن هناك دليل مسموع صحيح وجب أن يبقى العبد على أصله"[2]، ومن هذا المثال يتبين أن الجمهور اعتبروا أن هذه المسألة معقولة بالقياس، وكأنهم فهموا أن العبد ينقص عن الحر في الحقوق والواجبات جميعاً، و التطليق إن اعتبرناه حق من حقوقه فهو ينقص عن الحر في هذا الحق فيغلظ عليه، أما أهل الظاهر فاعتبروا أن المسألة غير معقولة ولا سبيل للعقل في فهمها؛ لذلك ردوها إلى الأصل وهو أن حكم العبد حكم الحر إلا ما أخرجه الدليل، فالمسألة عندهم ثابتة لا تتغير. ويبدو أن النظر الظاهري يتضمن معان باطنة تفوق المعاني الظاهرة التي حملها النظر التعليلي، يقول ابن رشد مرجحاً النظر الظاهري:

[1] - الموسوعة الفقهية، ج41، ص 351-352.
[2] - ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 444.

"ويشبه أن يكون قياس الطلاق على الحد غير سديد، لأن المقصود بنقصان الحد رخصة للعبد لمكان نقصه، وأن الفاحشة ليست تقبح منه قبحها من الحر. وأما نقصان الطلاق فهو من باب التغليظ..."[1].

المسألة الثامنة: القدر الذي يجوز فيه الخلع.

يقول ابن رشد: "أما مقدار ما يجوز لها أن تختلع به: فإن مالكاً والشافعي وجماعة قالوا: جائز أن تختلع المرأة بأكثر مما يصير لها من الزوج في صداقها إذا كان النشوز من لشبه، وبالتالي فهي متغيرة تغيراً نسبياً بحسب أحوال الزوجين في حين أن أهل الظاهر المسألة عندهم ورد فيها حديث جعلها ثابتة؛ أي الحكم فيها ثابت لا يتغير.

المسألة التاسعة:صفة العوض الذي يجوز به الخلع.

يقول ابن رشد: "فإن الشافعي وأبا حنيفة يشترطان فيه أن يكون معلوم الصفة، ومعلوم الوجود، ومالك يجيز فيه المجهول الوجود والقدر والمعدوم، مثل الآبق والشارد والثمرة التي لم يبد صلاحها، والعبد غير الموصوف. وحكي عن أبي حنيفة جواز الغرر ومنع المعدوم. عند الشافعي وأبي حنيفة غير أنهم اختلفوا في الأصل المقيس عليه، وتبعاً لذلك فإن المسألة عند مالك تقبل التغير بحسب أحوال المتخالعين، أما عند الشافعي وأبي حنيفة فهي أقل تغيراً عنهما مما هي عند مالك.وهكذا فالثبات والتغير يمكن أن يختلف حتى وإن اعتمدنا نظرا واحدا (قياس الشبه) وذلك عند اختلاف الأصل الذي تسقط عليه الحادثة، ولكن يبقى النظر المالكي دائما يعطي للمسائل إمكانية التغير الكبير ، والنظر الشافعي يميل إلى ضبط الحوادث بضوابط مادية وجعلها أكثر ثباتا حتى وإن اتحد المنهج (قياس الشبه).

المسألة العاشرة: تصرفات المريض مرض الموت وطلاقه.

[1] - ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 444.

يتبين من خلال الشطر الأول من المسألة انقسام الأئمة المجتهدين في الأخذ بالنظر المقاصدي بحسب طباعهم، فنجد ابن حزم الذي التزم النظر الظاهري الصرف واعتبر المسألة[1]، وأنه عز وجل لم يخص صحيحاً من مريض، ولو أراد الله تعالى تخصيص شيء من ذلك لبينه على لسان رسوله ρ[2]، وقد استأنس ابن حزم ببعض فتاوى الصحابة التي رأى أنها موافقة لرأيه، في حين اعتبر المخالفين له من الصحابة قد أخطأوا، أما الأحاديث فيرى أنها ليست في صالح الجمهور[3]، أما جمهور الأئمة كمالك والشافعي وأبي حنيفة فقد فرقوا بين الصحيح والمريض واعتبروا أن تبرعات المريض مرض الموت كلها سواء كانت لوارث أم كانت لغير وارث لا يصلح أن تتجاوز الثلث إلا بإجازة الورثة[4]، وأدلتهم في ذلك:

–اعتمادهم على فتاوى الصحابة، وتكاد تكون مجمعة على تقييد تبرعات المريض، وكذلك يعتمدون على المعنى الفقهي، وهو حماية المواريث فمن حاول التغيير فيها أو منع ذي الحق من حقه فقصده مردود عليه، ولا يلتفت إلى إرادته بجوار قسمة الله العادلة، واعتمد جمهور الأئمة على أحاديث وردت في هذا الباب وقد حاول ابن حزم ردها[5]، وقد الخلاف ليس قوة الأدلة أو ضعفها...إنما موضع الخلاف هو في مبدأ الاحتياط وحماية حق مقرر يالتقييد في بعض الحقوق الذي هو شعبة من باب الذرائع فإن ابن حزم يرفضه ولا يأخذ به ولا يأخذ بفتاوى الصحابة على أنها حجة يجب اتباعها...وجمهور الفقهاء يأخذون بفتاوى الصحابة ويرونهم أجمعوا على تقييد تبرعات المريض مرض الموت،، وبعضهم يأخذ بمبدأ سد الذرائع"[6]، والحقيقة أن ابن حزم لم يثبت عنده إجماع في المسألة حتى يلزم نفسه به، ولأجل ذلك انقسم المجتهدون واختاروا آراء في المسألة موافقة لطبيعة نظرهم، ووجدوا في فتاوى الصحابة ما يوافق طبعهم، وإذا كان واضحاً أن الإمام مالك وأبا حنيفة قدا استندا إلى مبدأ سد الذرائع، وهو ينتمي إلى النظر المصلحي؛ فإن الشافعي المعروف عنه التضييق من النظر المصلحي ربما أخذ بالقياس في هذه المسألة، ويؤيد

[1] -البقرة: 237.
[2] - ابن حزم، المحلى ، ج9، ص348
[3] -نفس المرجع، ج9، ص353.
[4] - أبو زهرة، ابن حزم، ص460.
[5] - أبو زهرة، ابن حزم، ص 470-471.
[6] - نفس المرجع، ص 472.

هذا أن ابن حزم في رده على الجمهور ذكر من بين أدلة الجمهور أنهم اعتمدوا القياس على الوصية في تصرفات المريض مرض الموت[1].

ويستوقفنا هنا وصف أبي زهرة رأي ابن حزم وأدلته بقوله: "أما الفقه الظاهري الذي لا يعلل الأحكام، لا ينظر إلى المقاصد فهذا فيه نظر فقد تبين لنا أن النظر الظاهري أحد وجهي النظر المقاصدي، وأنه يتضمن معان شرعية باطنة تساوي أو تفوق المعاني الظاهرة في النظر القياسي أو المصلحي، فمثلا في هذه المسألة نجد أن المال مال المريض اجتهد في طلبه وكسبه، وله الحق في إنفاقه والتصدق به تقرباً إلى الله في ساعة هو أحوج ما يكون إلى ذلك، وربما كان هذا المريض يرد حقوقاً عليه اغتصبها وهو يبرئ ذمته قبل ملاقاة ربه، أو كان بتصرفه هذا يريد أن يعدل بين أبنائه بعد أن فرط في ذلك وهو صحيح، وحاصل الأمر أن تهمة الفرار من الوارث أحد الاحتمالات القائمة ولا يمكن البناء عليها، ولعل فتاوى الصحابة التي منعوا فيها تصرفات المريض كلها تتعلق بقضايا أعيان ترجع إل تحقيق المناط الخاص، وبالتالي لا يمكن تعميمها على جميع المكلفين.

أما الشطر الثاني من هذه المسألة وهو المتعلق بتوريث المطلقة طلاقا بائنا من المريض مرض الموت، فهي فرع عن المسألة السابقة، لأن الجمهور الذين قيدوا من التصرفات المالية للمريض مرض الموت، جعلوا مطلقته ترثه باعتبار أن هذا التصرف منه يؤول إلى محاولة فراره من الوارث إضراراً به، غير أنهم "انقسموا ثلاث فرق: ففرقة قالت لها الميراث مادامت في العدة، وممن قال بذلك أبو حنيفة وأصحابه والثوري، وقال قوم لها الميراث ما لم تتزوج، وممن قال بهذا أحمد وابن أبي ليلى، وقال قوم بل ترث، كانت في العدة أو لم تكن، تزوجت أو لم تتزوج، وهو مذهب مالك والليث"[2].

وأهل الظاهر الذين أجازوا تصرفات المريض مرض الموت أجازوا أيضاً طلاقه وما يترتب عنه من حرمان مطلقته من الميراث، وخالف الإمام الشافعي الجمهور في هذه المسألة والتحق بالنظر الظاهري، حيث اعتبر تصرفات طلاق المريض بما فيها الطلاق تعالج بسد الذرائع، فالمرأة عنده -إذا حدث الطلاق- ترث في جميع الحالات في العدة أو خارجها تزوجت أو لم تتزوج، ويظهر الإمام مالك أشد الأئمة تمسكاً بالنظر المصلحي،

---

[1] - ابن حزم، المحلى ، ج9، 354 ،

[2] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ص461.

وتكون المرأة عنده ترث في ثلاث حالات من أربعة في الأصل (الرابعة هي حالة مطلقة الصحيح فهي لا ترث)؛ أي أن تغيراً كبيراً[1] يطرأ على طلاق المريض مرض الموت، ثم يأتي الإمام ابن حنبل في المرتبة الثانية في درجة الأخذ بمبدأ سد الذرائع (النظر المصلحي)؛ فالمرأة المطلقة عنده ترث ما دامت في العدة وخارجها قبل الزواج، أي ترث في حالتين من أصل أربعة، وهذا ما يعطي للمسألة أيضاً تغيراً لكنه أقل درجة مما عند مالك، والسبب في ذلك كما يقول ابن رشد أنه "لحظ في ذلك إجماع المسلمين على أن المرأة الواحدة لا ترث زوجين، ولكون التهمة هي العلة عند "العدة عنده من بعض أحكام الزوجية، وكأنه شبهها بالمطلقة الرجعية وروي هذا القول عن عمر وعن عائشة"[2]، وكأن أبا حنيفة خصص سد الذرائع بقياس الشبه، وهو ما أضفى على المسألة ثباتا نسبياً.

أما الشافعي الذي لا يقول بسد الذرائع فمنع المريض من التصرفات المالية موافقة للجمهور أخذاً بالقياس كما ذكر ابن حزم في حجة الجمهور وهو موافق للصحابة أي ربما فهم أن الصحابة كان نظرهم القياس فلذلك تابعهم بما يوافق طبعه وعليه فهو نظر للمسألة أنها متغيرة أي يختلف الصحيح عن المريض وليست ثابتة كما عند الظاهرية الصرفة، لكنه وقف موقفاً وسطاً بين ابن حزم والأئمة الثلاث (أبو حنيفة وأحمد ومالك) حينما منع توريث مطلقة المريض وخالف الجمهور والصحابة أخذاً بظاهر النصوص وعمومها حيث لا فرق بين مريض وصحيح في وقوع الطلاق موافقا بذلك للظاهرية في قضية طلاق المريض، وعليه فالمسألة عنده ثابتة الصحيح كالمريض في قضية الطلاق عكس التصرقات المالية فهي عنده تختلف (متغيره) من المريض إلى الصحيح.

وإذا كانت المعاني أو المقاصد الشرعية ظاهرة في النظر المصلحي الذي اعتمده الجمهور؛ فإنه التي قد تستغل مرضه وضعفه، وتقصر في حقه ولا يردعها رادع، فيكون هذا الطلاق البائن جزاء وفاقاً لها، أو يكون هذا الحكم الشرعي المستنبط عن طريق النظر الظاهري سداً لذريعة إيذاء الأزواج المرضى من الزوجات الظالمات مثله مثل سد الذرائع المعتمد في النظر المصلحي.

---

[1] -المقصود بالتغير تحولها من حالة الثبات الأصلية وهي عدم ميراثها.

[2] --ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ص 461.

وفـي الأخيـر يلاحـظ الباحـث تـدرج الأئمـة فـي نظـرهم فـي هـذه المسـألة –مسـألة تصرفات المريض مرض الموت وطلاقه– من الظاهرية الصرفة عند ابن حزم الذي اعتمد على ظواهر النصوص فقط ثم الظاهرية المخففة عند الشافعي الذي اعتمد القياس في الشطر الأول من المسألة والتزم ظواهر النصوص في الشطر الثاني منها، ثم الإمام أبو حنيفة الذي كان وسطاً حيث أخذ بالنظر المصلحي؛ لكن في أضيق الحدود باعتماده على قياس الشبه بجانب النظر المصلحي، ثم الإمام أحمد الذي ابتعد كثيراً عن النظر الظاهري وأخذ بالنظر المصلحي لكنه قيده ببعض القيود، ثم يأتي في الأخير الإمام مالك الذي انعدم عنده النظر الظاهري فكان نظره المصلحي قد بلغ منتهاه. والمسألة في النهاية يمكن إدراجها ضمن مجال السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية؛ فيمكن للقاضي تجاوز النظرة الضيقة للمذهب الواحد والنظر للمكلفين بحسب أحوالهم وتحقيق المناط الخاص بكل مكلف وإصدار الحكم بناءً على ذلك.

المسألة الحادية عشر:ميراث القاتل[1].

اختلف الأئمة الأربعة في موجب المنع الوارد في الحديث الشريف «لا يرث القاتل »[2]؛ فذهب الحنفية إلى أن الموجب للحرمان هو مباشرة القتل عمداً أو خطأً؛ لأن معنى القتل يعني ذلك، أما قتل الدفاع عن النفس أو تنفيذاً لقصاص فلا يدخل. وذهب المالكية إلى أن العمد هو أساس الجريمة، وعليه يدور الحكم الشرعي في حين يرى الشافعية أن القتل مطلقاً: عمداً أو خطأً مباشرة أو تسبباً، يوجب الحرمان من الميراث[3].

هذا العموم؛ فالأحناف اعتبروا موجب الحرمان مباشرة القتل دون التسبب، أما الحنابلة فاستثنوا أيضاً بعض الصور كمن قتل مورثه قصاصاً وهذا ما لا نجده عند الشافعية الذين جعلوا مجرد القتل موجباً للحرمان. وسبب الخلاف " معارضة أصل الشرع

---

[1] - المسألة سبق دراستها.

[2] - سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، رقم: 3086، ج2، ص479.

-سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 16262، ج8، ص133.

-مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق : كمال يوسف الحوت: رقم: 31398، ج6، ص280.

[3] -الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص75-76 .(مطبعة مؤسسة الرسالة)

في هذا المعنى للنظر المصلحي، وذلك أن النظر المصلحي يقتضي أن لا يرث [=القاتل] لئلا يتذرع الناس من المواريث إلى القتل. واتباع الظاهر والتعبد يوجب أن لا يُلتفتَ إلى ذلك، **فإنه لو كان ذلك مما <u>قُصِد</u> لالتفت إليه الشارع** □□□□□ [1] كما يقول الظاهرية"[2].

وانطلاقاً من فكرة الزجر التي حملها النظر المصلحي للمالكية التي بدأت زجراً خفيفاً بمنع من مال الدية في حق القاتل الخطأ ثم انتهت بمنع جميع المال في حق القاتل العمد؛ يمكن الحديث عن مقاصد شرعية خفية يحملها النظر الظاهري –الذي يمثله الأحناف في أحد شقي نظرهم والحنابلة–والقول بأن غاية هذا النظر التشديد على القاتل وإن كان خطأً بحرمانه من الميراث كله زجراً له، فإن قيل لا مسؤولية للقاتل خطأً، قلنا أن القاتل الخطأ فرض عليه الشارع الحكيم عقوبات تأديبية وحقوقاً لأهل الميت عليه ، كصيام شهرين متتابعين وأداء الدية، وهذا دليل على جزء من المسؤولية، وهو زجر ظاهر في حقه فما يمنع أن يكون حرمانه من الميراث كله زجر خفي حمله النظر الظاهري إضافة إلى الزجر الظاهر؛ ثم إن هذا النظر رغم ظاهريته يحمل في ثناياه سداً للذرائع يناسب أحوال بعض المكلفين ممن يتصفون بقلة الدين وقلة العقل فيقدمون على جرائم متعمدة في صورة قتل خطأ اعتقاداً منهم أن العدالة تعجز عن كشف طويتهم، فيكون هذا المنع سداً للذريعة لهذا النوع من المجرمين المحترفين وكذلك المتهورين، وهذا ما يناسب بعض المكلفين خاصة في هذا العصر الذي طغت عليه المادة فأصبح فيه القتل متفشياً حتى بين الأقارب وبأبخس الأثمان؛ في حين أن نظر المالكية يتناسب وأحوال بعض المكلفين من الأقوياء في الدين والبدن(=العقل) الذين يتنزهون ميع هذه الصور التي ذكرها الشافعية متحقق فيها سد الذرائع سواء تعلق الأمر بالقتل الخطأ وهو ما وجدناه عند الحنابلة والحنفية أو ما تميز به الشافعية وهو القتل بحق كمقتص أو إمام وقاض وجلاد بأمر القاضي والإمام وشاهد ومزك فجميع هؤلاء الأشخاص وفي زمن فساد الذمم –كما نعيشه في عصرنا هذا– يمكن أن يتآمروا فرادى وجماعات لصالح شخص واحد من بينهم ترغيباً أو ترهيباً مقابل تلفيق تهمة لشخص والحكم عليه، ثم التعسف في تنفيذ الحكم لأجل

---

[1] - مريم: 64.

[2] -ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص 688.

حصول أحدهم عل ميراث المحكوم عليه، ولا يستبعد هذا الأمر في أزمنة فساد هيأة القضاء. وبعض الشافعية لم يكتفوا بظاهر النص بل ذكروا أن " العلة في ذلك خوف استعجال الوارث للإرث بقتل مورثه في بعض الصور وهو إذا ما قتله عمداً فاقتضت المصلحة حرمانه من الميراث..وبالنظر إلى الظاهر وسد باب القتل في باقي الصور. وهو ما إذا كان القتل بغير قصد"[1].

ولا يخفى أن المسألة بهذا التنوع والتغير تنتمي أيضاً إلى مجال السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية؛ فيمكن للقاضي تحقيق المناط الخاص بكل مكلف تورط في القتل، وبدراسة ملف القضية ربما تبين استحقاق القاتل للميراث أو عدمه بحسب حاله، وإذا استشرى الفساد وطال هيأة القضاء؛ فيمكن للإمام (رئيس الدولة) أن يتبنى رأي الشافعية في المسألة سداً للذرائع فتكون المسألة ثابتة ويمنع كل قاتل من الميراث عند تعذر تحقيق المناط الخاص بكل مكلف، فيخضع الجميع للمناط العام، وهذا الفعل الصادر منه يدخل في مجال السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية.

المطلب الثاني

[1] - الموسوعة الفقهية الكويتية، ج3، ص23-24.

الفرع الأول: الدراسة النظرية (أصول النظر المقاصدي عند الأئمة المجتهدين)

تبين لنا من خلال الدراسة النظرية في المبحث السابق أن النظر المقاصدي عند الأئمة المجتهدين والذي استنبطوه من نصوص الكتاب والسنة يشمل النظر الظاهري، القياس والمصلحة بمفهومهما الواسع (= مرسلة، استحسان، سد ذرائع، عرف)، ويظهر من الدراسة التطبيقية في نفس المبحث أن هذا النظر المقاصدي إنما خرج من عباءة النظر في الفقه الخاص، بدليل وجود بصمات هذا النظر في مسائل هذا الفقه، أما قضايا الفقه العام كالدستوري (السياسي) مثلا؛ فإن الأئمة المجتهدين لم يهتموا بها[1] عكس ما لاحظناه في فترة الصحابة حيث كان اجتهادهم في دائرة النص ويشمل الفقهين الخاص والعام، وسبب ابتعاد الأئمة المجتهدين عن مناقشة هذه المسائل يرجع إلى أن هذا النوع من المسائل محكوم في أكثره بإجماع الصحابة ψ وقد ورثه الأئمة عن التابعين كمسلمات بديهية لا نقاش فيها، وبالتالي فأحكامها –في الغالب– جاهزة لا تحتاج إلى نظر (مقاصدي)، خاصة وأن الجوانب السياسية ترتبط عند الأئمة المجتهدين بجوانب عقائدية كوجوب التسليم بعدالة الصحابة المستفاد من نصوص الكتاب والسنة؛ يدل على ذلك انفصال هذه الجوانب من الفقه عن الفقه الخاص، وظهورها بعد ذلك تحت مسميات العقيدة وعلم الكلام، ومما يدل على أن الفقه العام (السياسي الدستوري) –في غالبه– **لم يخضع للمناقشة والنظر في تعيين مناط الأحكام كالفقه الخاص**، وأن النظر المقاصدي إنما خرج من عباءة الفقه الخاص أن الأئمة المجتهدين الأربعة (مالك أبو حنيفة الشافعي وأحمد)، وابن حزم الظاهري[2] لم يختلفوا في مجمل مسائل الإمامة فجميعهم ينتمي إلى إطار واحد هو إطار أهل السنة والجماعة وهذا الإطار تجمعه قواسم مشتركة في العقيدة والسياسة.

---

[1] -المقصود بالاهتمام هنا وضعها على طاولة الاجتهاد واستنباط أحكام لها.
[2] -نذكر ابن حزم الظاهري رغم عدم معاصرته للأئمة الأربعة؛ لأنه يمثل النظر الظاهري الذي هو أحد وجوه النظر المقاصدي.

كذلك من الأسباب التي جعلت الأئمة المجتهدين لا يناقشون هذه المسائل إضافة إلى سبب وجود إجماع الصحابة في أهم محاورها -هو تشابه الظروف السياسية التي عاصرها الصحابة مع الظروف التي عايشها الأئمة المجتهدون؛ أي لم تحدث تغيرات كبرى في المجتمع والدولة من شأنها لفت انتباه المجتهدين إلى طبيعة الإجماع الذي صبغ هذه المسائل، وهذا ما جعلهم ينظرون إلى القضايا التي التف حولها الصحابة **كثوابت لا تتغير**[1]، وهي نفسها الثوابت التي تشكل إطار أهل السنة والجماعة.

ولجوء التابعين والأئمة المجتهدين إلى إجماع الصحابة له أهمية كبيرة في مثل هذا النوع قضايا الفقه الاجتماعي[2]، وما ورد في السنة فقد جاء أكثره ظني الثبوت (حديث آحاد) وبعضه ظني الدلالة، يقول إمام الحرمين الجويني: "لا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة. والخبر المتواتر معوز أيضاً؛ فآل مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع"[3]، وإذا كنا قد توصلنا إلى أن التابعين والأئمة المجتهدين اختلفوا بحسب طباعهم في فهم طبيعة اجتهاد الصحابة بسبب إجمال اجتهاد الصحابة في قضايا الفقه الخاص رغم وفرة النصوص الشرعية؛ فإنه من الأجدر أن نعتبر قضايا السياسة السياسة غير محمود بسبب ما يعتريها من إمكانية وجود التعصب والفتن والفوضى والنزاعات المسلحة في كيان الأمة مما يؤدي إلى هدم مقاصد الشريعة.

لأجل ذلك لجأ الأئمة المجتهدون إلى الإجماع الذي هو حصيلة فهم جميع الصحابة المجتهدين لنصوص الكتاب والسنة في قضايا الإمامة. وهذا ما يفسر ابتعاد الأئمة عن الإكثار من الكلام في هذه القضايا الثابتة بالإجماع والمثيرة للفتن فقد نقل عن مالك أنه كان يقول: "الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل"[4]، ولا شك أن الإمامة كانت جزءًا من هذا "الكلام"، كما أن الجدل والكلام فيها -بعد أن تكلم الصحابة- لم يكن عند هؤلاء الأئمة يترتب عنه شيء نافع للأمة.

---

[1] - سيتضح في الفصل القادم الثابت من المتغير في مسائل الإمامة.
[2] - على الأقل بالنسبة للمدرسة التعليلية.
[3] - الجويني، الغياثي، ص34.
[4] -أبو محمد عبد الله بن قدامة، تحريم النظر في كتب الكلام، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1990م، ج1، ص71.

وقد انتبه الشافعي إلى أهمية الإجماع في حياة الأمة اجتماعياً وسياسياً؛ لذلك سعى إلى تقريره في "رسالته"، وقد اعتبر بعض الباحثين أن لهذا العمل –من الشافعي– أثر كبير في النظرية السنية للخلافة فقد" أوجد الشافعي بذلك الأساس المتين الذي يمكن أن تستقر عليه الآراء في عصورها الماضية، وبوجه أخص من حياتها في عصرها الذهبي: وعصر الخلفاء الراشدين"[1]، كما أشار بعضهم إلى أهمية دور الشافعي التأسيسي في نظرية أهل السنة السياسية حينما علل تأخر التنظير لمشكلة الخلافة في الفكر الإسلامي رغم أنها أول قضية طرحت نفسها على الفكر العربي الإسلامي بتأخر ظهور علم أصول الفقه، و" أن تنظير الخلافة والتشريع للحكم كان يتطلب وجود قواعد للتفكير تستطيع أن تبرر الواقع وتقننه[2] بإضفاء الصبغة الشرعية عليه"[3].

والحقيقة أن عمل الشافعي التنظيري فيما يخص "الإجماع" كان تتويجاً لجهود السلف من مجتهدي الصحابة والتابعين وتابعي التابعين في ضبط عملية الاجتهاد في السياسة والاجتماع، يدل على ذلك ما لوحظ في الدراسة التطبيقية لفترة الصحابة عند تناول مسألة نصب الإمام؛ أن الصحابي علي τ أثناء اختلافه مع معاوية τ بخصوص منصب الإمامة حاججه بدليل الإجماع، وظهر كيف أصّل للإجماع استناداً للآية القرآنية: □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□[4]، ويبدو من سياق الرسالة التي بعث بها الإمام علي إلى معاوية[5] أن هذا الأصل معروف عند الصحابة، ويؤكد ذلك اجتماع السقيفة، وما جرى بعدها من اختيار أبي بكر الصديق τ خليفة للمسلمين بإجماع ورضا الأنصار والمهاجرين، والسؤال الذي يطرح الآن: هل الإجماع الذي أقره الإمام علي –كرم الله وجهه

---

[1] -الريس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط7، 1979 م، ص102.

[2] -ينبغي أن نفرق بين مرحلتين من مراحل الفكر السياسي الإسلامي، التي ينسحب عليها عمل الشافعي، فلا يمكن أن نصف الإجماع الذي أقره الشافعي بأنه تبرير لواقع الصحابة ψ بقدر ما نصفه بأنه **كشف** لأصل من أصول الشريعة كان يحكم الاجتهادات الفقهية و السياسة الشرعية للصحابة.

[3] -محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة نقد العقل العربي(1) ط8، ص 107.

[4]- النساء: 115.

[5]- يقول علي τ في هذه الرسالة مخاطباً معوية τ: " فإن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت بالشام، لأنه بايعني الذين بايعوا أبا بكر، وعمر ، وعثمان على ما بايعوا، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماما كان ذلك لله رضاً، فإن خرج منهم خارج ردوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وأولاه الله ما تولى، وأصلاه جهنم وساءت مصيرا"(ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ص 80، محمد ابن عبد ربه، العقد الفريد، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م، ج4، ص332.) .

– هو نفسه الإجماع الذي أقره الشافعي رحمه الله؟ للإجابة على هذا التساؤل لابد من تسجيل مجموعة علي– في أول الأمر –لم يرض بخلافة أبي بكر حيث كان يعتقد أحقيته بمنصب الإمامة، وكذلك سعد ابن عبادة[1]، ولكن هذا الإجماع كان إجماعاً سياسياً؛ أي أنه حصل – بعد اتفاق أغلبية المهاجرين والأنصار على استحقاق الصديق الخلافة – **اتفاق آخر ضمني شمل جميع الصحابة بما فيهم علي τ على إمامة أبي بكر لزوما لجماعة المسلمين، واتباعاً لسبيل المؤمنين**، امتثالاً للآية الكريمة السابقة الذكر وللأحاديث الشريفة الحاثة على توحيد صفوف الأمة في القضايا السياسية الخطيرة. وفي هذه الحالة فالإجماع السياسي ملزم فقط للأشخاص المعايشين للحدث السياسي، ولا علاقة له بالعصور التالية لارتباطه بقضايا ذلك العصر، على أن يبقى مفهوم الإجماع السياسي حاضراً كوسيلة لحل مشاكل الأمة السياسية في كل عصر، وكان هذا فهم علي τ للآية الكريمة: [illegible][2].

– أما الإجماع الذي قرره الشافعي والمجتهدون من بعده، فإنه يخص اتفاق جميع أهل الحل والعقد (أو الإجماع الذي قرره الإمام علي فهو يشمل كل القضايا الفقهية بما فيها السياسية[3] ورغم هذا الاختلاف بين الإجماعين فإن الشافعي يستند في تقرير حجية الإجماع من الكتاب بنفس الآية القرآنية[4]، و في كتابه "الرسالة" [5] يستدل من السنة:

– بقوله ρ: «**نضّر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ثلاث لا يغلُّ عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله،**

[1] -الطيب بن حرز الله، اجتهادات الجويني في علم أصول الفقه وأثرها في السياسة الشرعية، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية (2006م)، ص 43-44 ، (رسالة ماجستير غير منشورة).

[2]- النساء: 115.

[3]- يمكن أن ندل على مثال للإجماع الأصولي الذي يتناول القضايا السياسية ذكره الشافعي في رسالته، يقول الشافعي:((وما أجمع عليه المسلمون من أن يكون الخليفة واحداً)) (الرسالة، ص:419)، ومثال آخر على الإجماع السياسي ذكره الشافعي في الرسالة في نفس الموضع الذي ذكر فيه الإجماع الأصولي، ((وما أجمع عليه المسلمون .... فاستخلفوا أبا بكر ...)).

[4]- محمد بن إدريس الشافعي، أحكام القرآن، تحقيق:عبد الغني عبد الخالق ، بيروت :دار الكتب العلمية، 1400 هـ، ج1، ص 39-40.

[5]- الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، الحديث الأول (ص402). والحديث الثاني (ص473).

– قوله ρ: «**ألا من سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ، وهو من الاثنين أبعد**»[1].

وكلا الحديثين يتوافقان و معنى الآية ويصبان في اتجاه القضايا السياسية الحادثة التي يواجهها المسلمون.

ونخلص من هذا إلى أن الشافعي –رحمه الله– قد ساق أدلة الإجماع السياسي كأدلة للإجماع بمفهومه الأصولي المعروف، وهذا لا يعني أن الإجماع كأصل من أصول الشريعة بجميع فروعها الفقهية بما فيها السياسة الشرعية لا يعتبر حجة، بل إن ما قرره الشافعي رحمه الله – حتى وإن لم يجد له دليلاً مناسباً– كان عن ملكة وحاسة فقهية عظيمة، واستقراء لسوابق الصحابة ψ وكان له الفضل في التنظير لهذا الأصل؛ لذلك حاول من ρ فيما تعلق بتفاصيل الإمامة وعلاقة المكلفين بالسلطة السياسية (الإمام أو الأمير) فقد **كانت أحاديث صريحة وواضحة عند الأئمة المجتهدين من أهل السنة، وتعتبر نص في المسألة ولا تحتاج بذلك إلى نظر عند جماهير أهل السنة**، وكانت هذه الأحاديث سندا للإجماع الذي التف حوله أهل السنة والجماعة.

الفرع الثاني: الدراسة التطبيقية

نورد في هذه الدراسة بعض النصوص التي وردت عن أئمة أهل السنة المجتهدين، والتي يتبين من خلالها منهجهم في الفقه السياسي، حيث يظهر اعتمادهم على أحاديث نبوية تعتبر –عندهم– نص في المسألة السياسية، وهذه الأحاديث هي التي شكلت الإجماع الذي التف حوله أهل السنة، والغرض من ذلك بيان أن النظر المقاصدي المتعلق بتعيين المناط العام في هذه الفترة اقتصر في أغلبه على الفقه الاجتماعي، وأن الفقه السياسي كانت تحكمه ثوابت النص والإجماع في تفكير الأئمة المجتهدين.

المسألة الأولى: اختيار الإمام.

* يقول الشافعي: "وما أجمع المسلمون عليه من أن يكون الخليفة واحداً والقاضي واحد يتجلى لنا اعتماد الشافعي على الإجماع في مسألة وحدة الإمامة؛ حيث اعتبر انعقاد إجماع الصحابة حولها، وهذا إجماع أصولي، ويتفرع عن هذا الإجماع إجماعهم حول طرق اختيار الخليفة الواحد؛ لأنها في النهاية تدل على إجماعهم على إمام واحد، وهذا ما

---

[1] - سنن النسائي الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، رقم: 9223، ج5، ص388.

يفهم من ذكر الشافعي لهذه الطرق كشرح لمبدأ وحدة الإمامة وأول هذه الطرق استخلاف أبي بكر، وهذا إجماع يتكون من شقين الأول إجماع أصولي على أن الإمامة تثبت بالاختيار، وإجماع سياسي من الصحابة على تولية أبي بكر الصديق، وهذا ما لاحظناه عند دراسة المسائل التطبيقية في عصر الصحابة.

وكذلك استخلاف أبي بكر لعمر كان تحت مظلة الإجماع حيث أجمع المسلمون على أن يكون الخليفة واحد ووافقوا أبا بكر في استخلافه، وكذلك ما فعله عمر كان تحت مظلة الإجماع.

-تحدث ابن حزم عن الوجوه التي يصح بها انعقاد الإمامة، فذكر ثلاثة طرق، أولها: أن يعهد الإمام قبل وفاته إلى واحد يُختار إماما من بعده، ويستدل على ذلك بقوله: "كما فعل رسول الله ρ، وكما فعل أبو بكر بالنسبة لعمر..."[1]والوجه الثاني: إذا لم يكن عهد أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه، ولا منازع فإنه يفترض اتباعه كما كان الأمر بالنسبة لعلي رضي الله عنه، والوجه الثالث: أنه يجعل للخليفة الحي اختيار الخليفة لرجل يعهد إليه بالترشيح، أو لرجال ثقات يرشحون من بينهم واحداً، كما فعل الإمام عمر[2].

والملاحظ "أن ابن حزم في كل ذلك كان ظاهرياً متبعاً لما أجمع عليه أهل العدل من المسلمين، فهم أجمعوا على بيعة أبي بكر ، ثم عمر ثم عثمان، ثم علي"[3]، وهو بذلك يعتبر مسألة- اختيار الإمام- من المسائل الثابتة التي لا تتغير باختلاف الزمان والمكان، حيث يجزم بأن الإمامة "لا تصح بغير هذه الوجوه البتة"[4].

- اتجه فقهاء أهل السنة إلى إثبات وقوع الإجماع على خلافة الخلفاء الراشدين، فمثلا ورد في كتاب السنة به فقال له: يا علي: قلت ابن عم رسول الله وختن رسول الله؟ فقال علي τ: لا تثريب يا خليفة رسول الله ابسط يدك، فبسط يده فبايعه، ثم قال أبو بكر: مالي لا أرى الزبير؟ قال: فذهب رجال من الأنصار فجاءوا به فقال: يا زبير قلت ابن عمة رسول الله وحواري رسول الله فقال الزبير: لا تثريب يا خليفة رسول الله..ابسط يدك

[1] - الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، ج5، ص16.
[2] - الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، ج5، ص16-18
[3] -أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد، وتاريخ المذاهب الفقهية، ص542.
[4] - الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، ج5، ص18.

فبسط يده فبايعه"[1]، وكذلك روى البخاري حديثاً مثله في وقوع الإجماع على بيعة الصديق[2].

* -ذكر استخلاف عثمان: كان البخاري حريصاً على إظهار الطريقة التي تمت بها البيعة للخليفة الثالث عثمان ابن عفان τ من خلال إدراجه لقصة هذه البيعة تحت باب عنوانه: كيف أن مسائل السياسة محكومة بإجماع الصحابة (سوابقهم السياسية)، وأنهم بذلك اعتبروها قضايا ثابتة لا تتغير أحكامها، أو تتغير في إطار سوابق الصحابة.، وهذا ما يدل على ثبات الظروف السياسية والاجتماعية من عصر الصحابة إل غاية بداية القرن الثالث.

المسألة الثانية: صفات الإمام (شرط القرشية)

-روى الشافعي في كتابه "الأم" مجموعة أحاديث تؤكد على الأصل الشرعي لصفة القرشية، من ذلك حديث: «أنتم أولى الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق إلا أن تعدلوا فتلحون كما تلحى هذه الجريدة»[3]، وكذلك حديث: «أيها الناس إن قريشاً أهل إمامة من بغاها العواثير أكبه الله لمنخريه»[4]. وحديث: «قدِّموا قريشا ولا تقدموها...»[5].

-يقول الإمام مالك: "ولا يكون[= الإمام] إلا قرشياً وغيره لا حكم له"[6].

- قال أحمد ابن حنبل:"الخلافة في قريش ما بقي منهم اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينازعهم فيها، ولا يخرج عليهم، ولا نقر لغيرهم بها إلى قيام الساعة"[7].

-روى ابن حزم قول الرسول ρ «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان»[8]، وعلق

---

1 -انظر: أبو عبد الرحمن بن أحمد بن حنبل، السنة، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الدمام: دار ابن القيم، ج2، ص554- 563. انظر أيضاً :

2 -صحيح البخاري، رقم: 6832، ص1989-1991.

3 -سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج8، ص144.

4 -ورد هذا الحديث أيضاً بلفظ: "...إن قريش أهل أمانة" (علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني ، صفوة السقا، ج12، ص37).

5 - علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني ، صفوة السقا، ج14، ص81.

6 -أحكام القرآن لابن العربي، بيروت: دار الكتب العلمية ، ط1، ج4، ص129.

7 -أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي،القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ج1، ص26.

8 - صحيح البخاري، رقم: 3995، ص865.

واستدلال الأئمة المجتهدين بالأحاديث الشريفة فيه دلالة على أن هذه الأحاديث عندهم نص في المسألة، وهذا الفهم يتقاسمه جماهير أهل العلم فضلاً عن أهل السنة جميعاً، وهو ما يشكل إجماعاً عندهم، يقول ابن حجر: "ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الإمام أن يكون من قريش"[1]، ويقول الجويني: "فالشرط أن يكون الإمام قرشياً، ولم يخالف في اشتراط النسب غير ضرار بن عمرو، وليس ممن يعتبر خلافه ووفاقه"[2]، هذا وسند الأئمة المجتهدين في هذا الإجماع أحاديث كثيرة ذكرنا بعضها في هذه الفقرة.

المسألة الثالثة: ولاية المتغلب(الخروج على الإمام الفاسق) (استثناء من الشورى وكذلك البيعة) بالأحكام الشرعية التي حملها اتفاق الصحابة ψ حيث نجد نظراً مقاصديا بأدواته المعروفة، ويمكن القول انطلاقاً من الرأي الذي ثبت في فترة الصحابة في الدراسة التطبيقية أن مسألة الخروج على الإمام الجائر أو الفاسق متفق عليها بين الصحابة، وأن حكمها المنع من الخروج، وتوصلنا أيضاً إلى أن الصحابة رغم اتفاقهم على الحكم ومناطه اختلفوا في تحقيق هذا المناط، وكان هذا هو التفسير لما ظهر من انقسام في مواقف الصحابة سواء أكانت أقوالا أم أفعالاً حول إمامة يزيد بن معاوية، وقد تابع الأئمة المجتهدون الصحابة في هذه المسألة وفهموا أن الصحابة اتفقوا على المنع من تفصيل لما أجمله الصحابة، ويمكن أن نسميه نظراً مقاصدياً، واختلافهم في تعيين المناط يرجع إلى طبيعة نظرهم المقاصدي الذي هو محاولة فهم إجماع الصحابة بحسب طباعهم كمجتهدين، ثم بعد ذلك وتبعاً لاختلافهم في تعيين مناط هذا الحكم الشرعي الثابت –بحسب رأي الباحث–اختلفوا بدورهم في تحقيق المناط الذي تعين لديهم.

ومن الشواهد التي دلت على اتفاق الأئمة الأربعة على حكم منع الخروج على الإمام الظالم أو الفاسق، نذكر ما يلي:

* أنكر أبو يضركم جور من جار، ولا عدل من عدل لكم أجركم وعليه وزره» [3].

- صحيح مسلم، رقم: 1818، ج3، ص1451.

[1] -ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، ج13،ص118.

[2] -الجويني ، الغياثي، ص43-44.

[3] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

* ورد عن الإمام أحمد قوله: "ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس اجتمعوا عليه وأقرُّوا له بالخلافة بأي وجه كان بالرضا أو بالغلبة فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله ρ؛ فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية"[1]، وقوله : "ولا يحل قتال السلطان ولا الخروج عليه لأحد من الناس فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السنة"[2].

– نقل عن الشافعي قوله: "كل قرشي غلب على الخلافة بالسيف واجتمع الناس عليه فهو خليفة"[3]، وقد اعتبر بعض الباحثين هذا الأمر تعبير عن التحول بالنسبة لمفهوم الاختيار بعد أكثر من قرن ونصف من الزمن في الواقع والفكر، وأنت تلاحظ أن هذا ليس تحولا عند الشافعي عن ما كان من شأن الاختيار بقدر ما هو فهم مباشر من أحاديث نص في المسألة عند أهل السنة، وهذا الفهم شكل إجماعا. والمسألة قضية ثوابت عند السنة لا اجتهاد فيها على مستوى الحكم الشرعي العام.

– روى ابن القاسم عن مالك: "إذا خرج على الإمام العدل خارج وجب الدفع عنه، مثل عمر بن عبد العزيز، فأما غيره فدعه ينتقم الله من ظالم بمثله ثم ينتقم من كليهما..."[4] ، ويفهم من هذا الكلام أن الإمام مالك لم يجز الخروج على الإمام غير العادل؛ وإن لم يدع إلى محاربة الخارجين عليه لظلمه.

– ذكر الزرقاني: قال ابن عبد البر: "اختلف في أهله...أما أهل السنة فقالوا: الاختيار أن يكون الإمام فاضلاً عادلا محسنا، فإن لم يكن فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه، لما فيه من استبدال الخوف بالأمن، وإهراق الدماء وشن الغارات والفساد، وذلك أعظم من الصبر على جوره وفسقه، والأصول تشهد والعقل والدين أن أقوى المكروهين أولى بالترك"[5].

[1] - عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، شرح أصول السنة لإمام أهل السنة أحمد بن حنبل، تحقيق: علي بن حسين أبو لوز، الرياض: مكتبة دار المسير ، ص100، ط2، 1420هـ. ص42

[2] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

[3] -فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1986م، ص 137.

[4] - ابن العربي محمد بن عبد الله ، أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، ج4، ص 129.

[5] - شرح الزرقاني، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1424هـ،2003م، ج1، ص 13-14.

ومما يدل على اختلافهم في تعيين المناط بعد ثبوت اتفاقهم على الحكم الشرعي، وجود بعض المواقف من بعض الأئمة تدل على تشجيعهم خروج أئمة أهل البيت ψ، وهذه المواقف التي تبدو متناقضة مع أقوالهم يعتبرها الباحث –كما حدث في الدراسة التطبيقية لمسألة خروج الحسين رضي الله عنه–مجرد تحقيق لمناط الحكم الشرعي المتفق عليه؛ فقد بعد ذلك أيد خروج آل علي[1]، كما ورد عن الإمام مالك أنه أيد خروج آل البيت على العباسيين[2].

وعليه يمكن استنتاج المناط الذي فهمه أبو حنيفة ومالك والقول أن مالك وأبو حنيفة كان فهمهما أن مسألة النهي عن الخروج الواردة في النصوص الحديثية، والمجمع عليها من الصحابة –حسب نظر الباحث– معقولة المعنى عن طريق النظر المصلحي، وأن المنع من الخروج الوارد في الأحاديث الشريفة سببه أن "ما يفسدون من ذلك أكثر مما يصلحون من سفك الدماء واستحلال المحارم، وانتهاب الأموال"[3]، غير أن هذا المنع من الخروج يحتاج إلى تحقيق للمناط على أرض الواقع وهو ربما ما فهمه أبو حنيفة ومالك؛ فقد وردت آيات وأحاديث كثيرة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بإطلاق، وأخرى ذكرت أنواع الأمر بالمعروف وقيدت بعض الأنواع بالقدرة، والخروج المنع جمعاً بين الأدلة، وعدم التمكن من إزالة المنكر يكون عادة إذا استقر حكم الإمام سواء برضا الأمة ممثلة في جماعة أهل الحل والعقد أو بغلبته عليهم، كذلك توجد أحاديث أخرى تأمر بعدم منازعة الأمر أهله، فيمكن اعتبار الحديث الشريف موجه لمن يريد اغتصاب السلطة ممن ليس أهلاً لها، فهو مأمور بترك الأمر لأهله، ومفهومها المخالف يدل على أن هناك فئة تعتبر من أهل السلطة وبالتالي يجوز لها تغيير المنكر عند القدرة، وهو ما يمثل جماعة أهل الحل والعقد التي تتوفر فيها مواصفات القوة ورضا الأمة عن أعضائها في الحالات النموذجية[4]؛ وفي هذا الإطار يمكن تفسير خروج أهل البيت في زمن أبي حنيفة ومالك وأن خروجهم لم يكن مخالفاً للإجماع الحكم الشرعي، فرأوا أن النهي لا يتعلق بحالهم،

---

[1] - أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص 347-354.

[2] - ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، إمبابة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998م، ج13، ص357.

[3] - أبو حنيفة النعمان، الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، ص108.

[4] -هذا الكلام مستنبط من سوابق الصحابة حينما أجمعوا على الخليفة أبي بكر إماماً للمسلمين.

فمن جهة الأهلية فالإمام زيد بن علي كغيره من أئمة أهل البيت الذين يقول أحدهم في شأن الإمامة " أنا أحق بهذا الأمر "[1]، وأحقيتهم تستمد مصدرها على الأقل من إمامتهم في الدين وتسليم الناس لهم والانقياد إليهم بسبب قربهم من سيد المرسلين ρ ، وهو ما يجعلهم عنصر مهم في معادلة السلطة السياسية، وبالتالي يمنحهم القدرة على الحل والعقد في مسائل الإمامة، وهذا الأمر يجعلهم أكثر من المنفعة[2]، أو لنقل أنهم بما حازوه من ثقة الأمة ومتابعتهم يعتبرون بحق من أهل هذا الأمر، ولا ينبغي منازعتهم فيه بحسب اعتقادهم، أما تحقيق مناط القدرة على تغيير المنكر، ففي حالة الإمام زيد بن علي فكان يظن القدرة على ذلك "فقد بايعه على ذلك من أهل الكوفة خمسة عشر ألفاً، وقد انضم إليهم شيعة واسط والمدائن الأخرى، فبلغوا أربعين ألفاً"[3]، ووجود هذا العدد الهائل من الجماهير الذين يمثلون في ذلك الوقت قوة عسكرية معتبرة مع إمكانية انضمام ألاف آخرين في حال نجاح المبادرة بأقل الخسائر، ولكن حدث ما كان متوقعاً من البعض[4]، فقد خذله أنصاره، ويمكن القول أن التحليل الذي ذكرناه بالنسبة لخروج الحسين يتوافق تماما وما حدث مع خروج الإمام زيد، فيمكن اعتباره أخطأ في الشوكة على رأي ابن خلدون في خروج الحسين τ أو أنه حكم بناء على ظاهر الأمر وأدى ما عليه تبرئة لذمته ووفاء بعهده وهذا شأن الأكابر من أمة سيدنا محمد ρ.

وهذا الخروج يشبه ما يكون في آخر الزمان، عند ظهور المهدي حيث يكون من أهل البيت، ويظهر هذا المعنى – وجود حالات مستثناه من المنع من الخروج عن الإمام تعتبر تحقيق لمناط المنع– ينبغي أن نفهم تجويز الأئمة المجتهدين لولاية المتغلب؛ لأن الذي تغلب هو في النهاية شخص لديه شوكة خرج بها على إمام لم يعد حكمه مستقر؛ ولو كان حكمه مستقراً لما استطاع أن يتغلب عليه شخص آخر، وكأن فقهاء أهل السنة يبنون أحكامهم الشرعية بناءً على معطيات الواقع، وهذا هو تحقيق المناط.

---

1 -أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص613.

2 -هناك فرق بين اشتغال الفرد بالسياسة كمقلد لإمام مجتهد في الدين (العلم) والسياسة (ينتمي إلى أهل الحل والعقد ممن كلفهم الشارع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وبين ادعاء هذا الفرد القدرة على الاجتهاد في الدين (العلم) والسياسة وهذا يعني أنه ينازع الأمر أهله وهذا ما نهى عنه النبي ρ.

3 -أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية،ص 612.

4 -ابو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، ص613.

هذا بالنسبة للمناط الذي فهمه أبو حنيفة ومالك رحمهما الله؛ أما أقوال الإمام أحمد فتدل على أخذه بالنظر الظاهري في هذه المسألة؛ حيث وافق مالك وأبا حنيفة في الحكم الشرعي وهو المنع من الخروج على الحاكم؛ لكنه اعتبر المسألة غير معقولة وبالتالي فهي ثابتة لا تتغير ولا استثناءات فيها، هذا إن صح ما نسب إليه من أقوال، يقول الإمام أحمد **عنده هو مجرد الخروج على الإمام،** أما ما يمكن أن يحصل من تناقض بين إمامة المتغلب وهذا الرأي فيمكن القول أن عدم الجواز يتعلق بالإثم الذي يلحق هذا المتغلب حتى وإن نال الشرعية.

أما الإمام الشافعي فهو يتفق مع بقية الأئمة في الحكم الشرعي، ولم يتبين من أقواله مناط هذا الحكم.

أما ابن حزم الظاهري فقد عرفنا رأيه في هذه المسألة عند حديثنا عنها في زمن الصحابة، وقلنا أن رأيه جواز الخروج على الإمام الجائر أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر عند القدرة على حمل السلاح، وفهم من القدرة مجرد التمكن من حمل السلاح لا التمكن من إزالة المنكر، وهذا نظر ظاهري، وأنه نظر إلى المسألة وكأنها اختلاف للصحابة في تعيين مناط الحكم الشرعي، وقد أخذ بأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال بنسخ حال بعض المكلفين، فالبعض كمالك وأبي حنيفة، فالمنع عندهما فيه استثناءات تتعلق بتحقيق المناط الخاص ببعض المكلفين، أما أحمد فالمنع عنده بلا استثناء، فينصرف إلى الحالة العامة حيث يقتضي تحقيق المناط عدم الخروج، أما ابن حزم فالجواز عنده ينصرف إلى حال اقتضى تحقيق المناط عند بعض المكلفين جواز الخروج. ويمكن القول بالنسبة لرأي الإمام مالك والشافعي أنهما أصابا الحكم الشرعي وتعيين المناط العام وتحقيقه في زمنهما، أما الإمام أحمد فقد أصاب الحكم وتعيين المناط؛ لكنه أخطأ ه يخص جميع العصور والأزمنة، وربما كان الإمام أحمد في عبارته لا يقصد الإطلاق وإنما يقصد الزمن الذي عايشه، أما ابن حزم الظاهري فقد أصاب الحكم الشرعي والمناط حينما أجاز الخروج عند القدرة، ولكنه أخطأ تحقيق المناط حين ظن أن هذا المناط يتعلق بجميع العصور والأزمنة.

في الأخير ربما بما يتساءل المرء عن وجود أحاديث أخرى تمنع الخروج ولا تجيزه إلا في حالة الكفر البواح، فهذه أيضاً موجهة لعامة أفراد الشعب بعدم خلع ربقة الطاعة حفاظاً على الجماعة، وترك مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأهله من ذوي القدرة والسلطان ممن انتدبهم الشرع حفاظا على مقاصد الشريعة، عدا في حالة الكفر البواح؛ فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حينها يتعلق بأصول الدين فيصبح فرض عين على أفراد الأمة من الجماهير ومن أهل الحل والعقد ولا ولاية لكافر على مؤمن حينها؛ حتى يلتزم أفراد الشعب طاعة هذا الإمام الكافر.

الفصل الثالث
تأسيس منهج النظر المقاصدي

توطئة

يتضمن هذا الفصل عدة مباحث كلها تصب في إطار الكشف عن منهج جديد في مجال فقه الدولة عامة (=الفقه العام)، وفي مجال الفقه السياسي (=الدستوري) خاصة، تناولت في المبحث التمهيدي تطور النظر المقاصدي في مجال الفقه العام عند أتباع الأئمة المجتهدين، على أنني اقتصرت على الجانب الدستوري كنموذج لهذا الفقه، وهذا كتمهيد لعرض المنهج الجديد الذي ظهر في هذه الفترة من التاريخ، وفي المبحث الأول تناولت مجهودات إمام الحرمين في الكشف عن "منهج النظر المقاصدي" تنظيراً على المستوى علم أصول الفقه، وتطبيقاً على مستوى فروع فقه الدولة عامة والفقه السياسي خاصة، وفي المبحث الثالث تناولت –في محاولة لبيان تطور وأهمية هذا المنهج– تأثر بعض العلماء الذين جاءوا من بعده ممن اشتهروا بالتجديد في العلوم الشرعية.

مبحث تمهيدي
تطور النظر المقاصدي في الفقه العام (الدستوري) عند أتباع الأئمة المجتهدين من أهل السنة

توطئة

الغرض من هذا المبحث بيان الحالة الفكرية السائدة في الفترة التي سبقت تأسيس منهج النظر المقاصدي سواء على المستوى النظري التأصيلي أو على المستوى التطبيقي المتعلق بفروع الفقه السياسي، وهذا حتى يتمكن الباحث من المقارنة بين السابق واللاحق في مجال تطور النظر المقاصدي، ولأجل ذلك انقسم هذا المبحث إلى مطلبين: الأول تناولت فيه الدراسة النظرية والثاني الدراسة التطبيقية.

المطلب الأول
الدراسة النظرية. (أصول النظر المقاصدي عند أتباع الأئمة المجتهدين)

في هذه الفترة نجد أتباع الأئمة المجتهدين من أهل السنة والجماعة، اعتمدوا على **نصوص السنة** التي كانت في نظرهم صريحة فيما ذهبوا إليه من آراء، واستفادوا كثيراً من تقرير الشافعي **لأصل الإجماع**، ووظفوا ذلك في مختلف القضايا السياسية التي كانت أحكامها –في نظرهم– ثابتة في الزمان والمكان، كذلك فإنهم –وخلافاً لفترة الأئمة المجتهدين وا حول الإجماع. ولا يعني هذا التفصيل بدعية ذلك العمل، أو عدم صلاحية النظر المقاصدي لمعالجة السياسة ما دام الأئمة المجتهدون لم يعتمدوه؛ فهم لهم أسبابهم الوجيهة التي ذكرناها، خاصة مسألة تشابه بعض الظروف السياسية والاجتماعية بين عصري الصحابة والأئمة المجتهدين، وكذلك فإن النظر المقاصدي بأدواته الثلاث الظاهري والقياسي والمصلحي مستنبط في إطار نصوص الكتاب والسنة ولا تعجزه قضايا السياسة؛ فهي في النهاية مجرد حوادث كغيرها تهيمن عليها نصوص الكتاب والسنة وما تفرع عنها من إجماع الصحابة. لذلك فتعميم صلاحية هذا النظر من حيث المبدأ لا ف أتباع الأئمة المجتهدين في فهم قضايا الإمامة تحتاج إلى مناقشة تجري أطوارها في الدراسة التطبيقية.

والمسألة ترتبط بفكرة معقولية القضايا التي عرضنا لها في الفصل السابق عند دراسة تطور النظر المقاصدي في الفقه الخاص (الاجتماعي)، فالمنهج الظاهري مثلاً

ينظر إلى قضايا الفقه الخاص على أساس أنها غير معقولة المعنى (تعبدية)؛ فلذلك يأخذ بالظاهر وتأتي الأحكام المستنبطة تبعاً لذلك ثابتة في حق المكلفين مهما اختلفت أحوالهم؛ وكذلك للتغير في حق المكلفين بحسب أحوالهم.

أما في الفقه السياسي فلم يؤثر عن الأئمة المجتهدين الأربعة–حسب علمي– نظر مقاصدي بالمعنى الذي قررناه، فيما يتعلق بتفاصيل الإمامة[1]، حتى نعرف نوع الأداة التي وظفوها في مختلف مسائل الإمامة، وبالتالي درجة معقولية المسألة ودرجة تغير حكمها بالنسبة للمكلفين عندهم، وهذا كما قلت راجع إلى تشابه الظروف السياسية والاجتماعية التي منعت الأئمة الذين ينتمون إلى دائرة أهل السنة والجماعة من النظر في طبيعة إجماع الصحابة ψ؛ أي أنهم كانوا ينظرون إلى القضايا التي التف حولها الصحابة **كثوابت لا تتغير**، وهي نفسها الثوابت التي تشكل إطار أهل السنة والجماعة.

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام – بعد افتراض وجود نظر مقاصدي[2]– هو ما طبيعة النظر المقاصدي الذي ظهر في هذه الفترة ؟ هل يتعلق بالاختلاف في تعيين المناط العام للأحكام الشرعية، وهو ما يترتب عنه القول بأن كل مجتهد مصيب في الحكم الشرعي ومناطه العام تعيينا وتحقيقاً[3] في حق مقلديه في هذا النوع من المسائل، ويكون رأي المجتهد الواحد تحقيقاً للمناط الخاص ببعض المكلفين ممن ضاق بهم مذهب مناط واحد متفق عليه في قضايا السياسة (الدستورية) مع اختلاف في تحقيقه؛ أمر ممكن الحدوث؛ خاصة ونحن نعلم أن كثير من هذه القضايا قد انتظم في سلك الإجماع منذ عهد الصحابة إلى هذه الفترة التي نحن بصدد دراستها، وهذا الاختلاف في تحقيق المناط سبق وقلنا أنه يتعلق بالواقع ومستجداته وحيثياته، وأن علاقته بالنظر المقاصدي بعيدة الصلة، لأنه لا يتعلق بأدلة الشريعة حقيقة[4] بقدر ما يتعلق بمختلف التخصصات العلمية المرتبطة بالواقع، وإنما أدرجناه ضمن النظر المقاصدي لأن تحقيقه من شأنه تحقيق غرض الشارع الحكيم.

---

1 -باستثناء مسألة الخروج على الإمام التي تبين من خلالها توظيف الأئمة المجتهدين للنظر المقاصدي في تعيين المناط رغم اتفاقهم على الحكم الشرعي من خلال ما أجمع عليه الصحابة.

2 -سيتم إثبات وجود نظر مقاصدي بأدواته المختلفة في الدراسة التطبيقية لهذا المبحث.

3 -سبق وأن تقرر أن رأي المجتهد الواحد في المسألة الواحدة يعتبر تعيينا للمناط العام ومن ثم تحقيقه في حق مقلديه، كما يعتبر تحقيقاً للمناط الخاص لبعض المكلفين من المذاهب الأخرى ممن ضاق بهم مذهبهم.

4 -هذا التعلق مجازي باعتبار أن مختلف العلوم والتخصصات تنتمي إلى المصلحة المرسلة إجمالاً.

وهذا ما يجعلنا نعتقد أن النظر المقاصدي –إذا ثبت وجوده في هذه الفترة– يتعلق باختلاف المجتهدين من أهل السنة في تعيين المناط العام للأحكام الشرعية الدستورية، وهنا –عند تقرير هذه الحقيقة– يواجهنا إشكال يتعلق بخاصيتين من خواص القضايا السياسية الدستورية:

ففيما يتعلق الأدلة فكان الطبع الجاذب للأمارة (الدليل)، فكان كل مجتهد مصيب في الحكم الشرعي وتعيين مناط هذا الحكم؛ أما في السياسة فنحن أمام حقيقة أن بعض أحكام القضايا الدستورية "تتغير وتتطور بتغير ظروف الزمان والمكان"[1]، فمثلاً طريقة اختيار الإمام تغيرت في عصر الخلافة الراشدة وفي فترة وجيزة ثلاث أو أربع مرات[2] إلى درجة التناقض الظاهري بين هذه الطرق فمن اختيار الإمام من طرف الأمة إلى الاستخلاف، وهذا نتيجة التغير الكبير الذي يميز الفقه الدستوري عن غيره من قضايا الاجتماع.

وبالتالي فخطأ المجتهدين في تصنيفها أو خطأهم في اعتماد أداة النظر المقاصدي المناسبة لهذا التغير يظهر وكأنه **يرجع إلى تحقيق المناط العام وليس تعيينه**؛ لأن المسألة بهذا الشكل تتعلق بالواقع ومستجداته فمن العلماء من يدركه ومنهم من يغيب عنه. طها يجعل في المسألة عدة أحكام بحسب أحوال المكلفين وكانت هذه الأحوال في العادة توجد في الزمن الواحد، وربما في المكان الواحد، فكان لأجل ذلك الكل مصيب.

و حتى وإن كان أحد الأحكام الشرعية المستنبط من بعض المجتهدين في المسألة الواحدة يصلح في زمن واحد لجميع المكلفين، وبقية الأحكام الشرعية المستنبطة من مجتهدين آخرين في اجتهدوا بإطلاق في قضايا اجتماعية نسبيا ثابتة؛ لأن التغير وإن حدث تعلق ببعض المكلفين، أي ناسب أحوال بعض المكلفين؛ أما قضايا السياسة ففي أكثرها متغيرة، وتتعلق بجميع المكلفين وليس ببعضهم فهي تنظر للأفراد جميعهم كفرد

---

1 -حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، ص89. وللمزيد من الاطلاع على فكرة تغير مسائل القانون الدستوري انظر نفس المرجع ففيه أقوال العلماء حول هذه النقطة ، ص93.

2 - أولاها أن يبايع الخليفة جمع من الصحابة ثم يبايعه الناس بعد ذلك بيعة عامة(كما حدث في بيعة أبي بكر)، والثانية أن يعهد الخليفة لمن يليه، (كما حدث في اختيار عمر)، والثالثة أن يختار الخليفة عدداً ممن تتوافر فيهم شروط الخلافة ليختاروا من بينهم واحدا (كما حدث بشأن اختيار عثمان)، والرابعة أن يدعو أحد من توفرت فيه شروط الخلافة لنفسه ويطيعه الناس (كما حدث في بيعة علي).

معنوي، وعليه فالأصل أن المصيب فيها واحد، **وهذا مؤشر أيضاً يدل على أن اختلاف العلماء في هذا النوع من المسائل يتعلق بتحقيق المناط.**

وأمام هذا الأمرين صحيح؛ وهو عمل منهجي لا ينفك عنه المجتهد؛ إذ أن اجتهاد أي مجتهد عند تحليله نجده يتركب من تعيين للمناط(معرفة الحكم الشرعي مع علته أو سببه أو حكمته)، ثم في نفس الوقت تحقيق له، وهذا ما توصلنا إليه عندما اعتبرنا أن "رأي المجتهد الواحد أو المذهب الواحد في المسألة الظنية الواحدة يكون تعييناً وتحقيقاً للمناط العام، بالنظر إلى انطباق فروع المذهب الفقهي على جميع مقلدي إمام المذهب؛ أما آراء المجتهدين الآخرين أو المذاهب الفقهية الأخرى في نفس المسألة فتكون تحقيقاً للمناط الخاص في تلك المسألة لبعض المكلفين ممن ضاق بهم مذهبهم بحسب حالهم"[1]، وتمت الإجابة حينها على ما يظهر من تناقض بين كون مسائل تحقيق المناط العام يكون م عند تقليدهم لهذا المجتهد فيكون رأي مجتهد آخر تحقيقاً للمناط الخاص بهؤلاء المكلفين"[2]، هذا ما ذكرناه في الباب الأول من هذه الأطروحة، وهكذا فالخلاف في هذا النوع من المسائل الدستورية ينتمي إلى هذا المجال الذي ذكرناه، فيكون الخلاف بين العلماء في هذه الفترة واقع في تعيين المناط العام والكل مصيب فيه؛ وواقع أيضاً الخلاف والصواب من أحدهم والخطأ من بقيتهم عند تحقيق المناط العام الذي اختلف في تعيينه من طرف هؤلاء العلماء المجتهدين[3]، فتحقيق المناط يتعلق بزمن المجتهد أي هو تنزيل للمناط على واقع المجتهد فيكون صاحب النظر المصلحي–الذي ، لأن هذا المناط الذي عينه يمتاز بالاطراد في الزمان، أما المخطئ في تحقيق والندرة في الزمان[4]، وهذه الخاصية تتعلق بالقضايا السياسية (الشرعية)[5] التي أجمع الصحابة ψ عليها؛ حيث نجد اتفاق العلماء على الحكم الشرعي الذي اجتمع حوله الصحابة ψ واختلافهم في فهم المناط الذي جمع الصحابة؛ ينجر عنه اختلافهم في تحقيق المناط.

---

[1] -انظر ص81 من البحث.
[2] - انظر ص 81 من البحث.
[3] -الصواب تعلق بواحد فقط لأننا بصدد تحقيق المناط وكذلك المسائل الدستورية تطبق على جميع المكلفين وتعتبرهم على حال واحدة.
[4] -سيأتي التدليل على هذه الفكرة في الدراسة التطبيقية.
[5] -إضافة الشرعية للدلالة على كل القضايا التي أجمع عليها الصحابة وفهم في بداية الأمر أن أحكامها ثابتة؛ لكن مع مرور الزمن تبين أن أحكامها قد تكون متغيرة بحسب آراء العلماء، وهذا التغير لا يتعلق بالجانب الدستوري فقط؛ بل بجوانب قد تكون جنائية أو مالية والجميع يشمله مصطلح السياسة الشرعية.

ويمكن عندها– ي القضايا الدستورية نفسها غير مختلفة غالبا. ونقول عندها أن أحوال بقية المكلفين المقلدين للمجتهدين المخطئين قد ضاقت بمذاهبهم.

المطلب الثاني: الدراسة التطبيقية

نتناول في هذه الدراسة بعض المسائل التي بحثها علماء هذه الفترة على سبيل الاستدلال والتمثيل للتطورات الحاصلة على مستوى النظر المقاصدي، دون عرض لبعض القضايا الأخرى التي عالجها العلماء واستخدموا فيها أسلوب علم الكلام للرد على أطروحات الشيعة، على أنني حاولت مراعاة التنوع المذهبي ما استطعت وذلك أن الذين ألفوا في السياسة واشتهرت كتبهم لا يمثلون جميع المذاهب، فكان ينقصني مؤلف عن المذهب الحنفي من البحث، وعلى كل حال لا يهم كثيراً التنوع المذهبي؛ لأن مسائل الإمامة كما قلت تشكل إجمالا إطارا واحدا عند أهل السنة.

والهدف من هذه الدراسة ليس عرض جميع المسائل، وإنما التركيز على بعضها المتعلق بتطور النظر المقاصدي كأمثلة للتدليل. والأمثلة المذكورة تنقسم إلى قسمين الأول يتعلق بمسائل لا تحتاج إلى نظر مقاصدي، وإنما تفهم مباشرة من الإجماع والنصوص الشرعية، ومسائل تحتاج إلى النظر المقاصدي، وهي متنوعة بدورها منها: النظر القياسي والمصلحي والنظر الظاهري، على أن النظر الظاهري المفروض أن يمثله ابن حزم، فقد عاش مة المجتهدين، باعتبار ابن حزم الممثل الوحيد للمذهب الظاهري الذي بلغتنا آراءه بصفة واضحة، وتصلح أيضاً كمثال على فترة أتباع الأئمة المجتهدين باعتبار الزمن الذي عاش فيه.

أولاً– آراء الأشعري في مسائل الإمامة:

1–مسائل لا تحتاج إلى نظر مقاصدي (واضحة من خلال الإجماع والنصوص الشرعية)

–استعمل الأشعري الإجماع بالمفهوم الذي أقره الشافعي، حيث يقول: "و قد أجمع هؤلاء الذين أثنى عليهم [الله عز وجل] ومدحهم على إمامة أبي بكر الصديق τ، وسموه خليفة رسول الطاعة **بإجماع السلف**[1]، وفي ذلك يقول:"وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمة

---

[1]- المقصود بإجماع السلف هنا الصحابة والتابعين وتابعيهم من أهل السنة والجماعة، مع ملاحظة أن الأشعري يكتفي في الإجماع بإجماع أهل السنة ويعتبره حجة قطعية باعتبار الفرق الأخرى أهل أهواء وبدع لا عبرة بقولهم. (رسالة إلى أهل الثغر، ص 133.)

المسلمين وعلى أن كل من ولي شيئاً من أمورهم عن رضا أو غلبة وامتدت طاعته من بر وفاجر لا يلزم الخروج عليهم بالسيف جار أو عدل"[1]، وفي هذا الاستدلال يظهر الأشعري متمسكاً بالحكم الشرعي الذي اتفق عليه الصحابة وهو منع الخروج على الحاكم الذي استقر حكمه، ولم يفصل الأشعري هذا الحكم المجمل؛ حيث تبين لنا أن الأئمة المجتهدين اختلفوا في المناط الذي جمع الصحابة كتفصيل لهذا الحكم المجمل، وكذلك اختلفوا تبعاً لذلك في تحقيق المناط.

– يستدل بالحديث الشريف لإعطاء الشرعية للخلافة الراشدة، يقول الأشعري: روى سريج بن النعمان قال ثلاثين سنة. يقول الأشعري: "**فدل ذلك على إمامة الأئمة الأربعة رضي الله عنهم**"[2].

2–مسائل النظر المقاصدي

– يستخدم النظر الظاهري للاستدلال على خلافة أبي بكر وعمر –رضي الله عنهما– من نصوص القرآن، وهذا ما لم نلحظه من قبل عند أهل السنة ويعتبر إضافة للأشعري في هذا الجانب يقول الأشعري: "**وقد نطق القرآن بإمامة الصديق**[3]، ودل على إمامة الفاروق"، والأشعري يرتكز في تقرير هذه الحقيقة على الآية القرآنيةﭽ□□□□□□□□□□

□□□□□□□□□□□□ﭼ[4] حيث اعتبر أن الذي يدعوا الأعراب إلى القتال في هذه الآية هو الخليفة الذي يأتي بعد النبي ρ باعتبار وجود آية أخرى منعت خروج الأعراب مع النبي، وهي قوله تعالى:ﭽ□□□□□□□□□□ﭼ[5]، في موضع آخر يقول الأشعري: "فدل ما قلناه من القرآن **القرآن** وبإجماع المسلمين في وقته عليها فسد قول من قال أن النبي ρ

---

[1]- الأشعري أبو الحسن، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، دمشق: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1988م، ص296.

[2]- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة تحقيق: فوقية حسين محمود ، القاهرة :دار الأنصار، 1397 هـ، ط1، ج1، ص 259.

[3] -الأشعري لا يقصد النص على إمامة أبي بكر، بدليل نفيه هذا الأمر في نفس الموضع، حيث يقول: ""ومما يبطل قول من قال بالنص على أبي بكر أن أبا بكر قال لعمر ابسط يدك أبايعك".

[4]- الفتح، 16.

[5]- التوبة، 83.

نص على إمامة غيره"[1]، وقد علق أحد المعاصرين على هذا الاستدلال بقوله: "وهي محاولة لا تخلو من تكلف...وذلك أن هذه الآيات فضلاً عن كونها ليست نصا في الموضوع، لا تقطع بحق الإمامة للداعي للقتال من الناحية النظرية البحت، والحق الأدنى المتيقن فيها هو ديق كانت بإجماع أهل الحل والعقد.

ثانياً-آراء الباقلاني في الإمامة

مثل كتابه "تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل"[2] – الذي تعرض فيه للإمامة من مختلف جوانبها خصوصا الجانب القانوني– **الأساس لتبلور نظرية سياسية سنية** تقف بوجه الطروحات الفكرية المخالفة اعتمد منطلقاتها فقهاء القرن الخامس الهجري في صياغة نظرية دستورية رسمية[3].

– ناقش أيضاً عدد أهل الحل والعقد بقوله:"تنعقد وتتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل على صفة ما يجب أن يكون عليه الأئمة" [4]، ولم يحدد صفة الرجل الذي يعقد الإمامة، الذي يخوله الشرع اختيار خليفة المسلمين هل هو من أصحاب السلطة السياسية، والقوة العسكرية أم أصحاب السلطة العلمية (العلماء) أو الذين يجمعون بين السلطتين (السيف والقلم) خاصة وأن العصر الذي عايشه لم يعد فيه للعلماء أية سلطة في اتخاذ القرار السياسي.

وترك الأمر هكذا مبهماً واستدل على ذلك **بالإجماع وسوابق الصحابة** بقوله: "ويوضح ذلك أن أبا الباحثين على منهج الباقلاني بقوله أن هذا "منطق مجرد منفك كلياً عن الواقع السياسي، وآليات التفاعل المجتمعي، وهو لذلك منطق عاجز عن فهم الواقع و

---

[1] -الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق: حمودة غرابه، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، 1955م، ص 136.

[2]- هذا الكتاب ألفه الباقلاني بطلب من عضد الدولة السلطان البويهي كما صرح بذلك الباقلاني في مقدمة كتابه. وذكر ابن عساكر في " تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري " (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1404هـ ، ص 120): أن كتاب التمهيد تعلق به أهل السنة تعلقاً شديداً فكان عمدة لهم في استخلاص الأدلة للرد على المخالفين والدفاع عن مذاهب السلف وأهل السنة.

[3]- زار محمد عبد القادر النعيمي، المقاصد السياسية والشرعية في مفهوم الإمامة عند الباقلاني)، مجلة الأحمدية، العدد الثاني عشر، نوفمبر، 2002م، ص 241 242.

[4]- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1987م، ص467.

متغيراتــه بلــه التنظيــر لــه؛ فــالتنظير للواقــع يتطلــب تحلــيلاً دقيقــاً للفعــل الاجتمــاعي والسياسي"[1].

وعندما يقول الباقلاني أن الإمامة تنعقد ببيعة رجل واحد فهذا الحكم يفهم منه أنه ينظر لمسألة عقد الإمامة وكأنها مسألة ثابتة غير متغيرة أي بمجرد مبايعة رجل واحد للإمام تنعقد إمامته **قياساً على سوابق الصحابة**؛ ولم يتبين من كلامه طبيعة المناط الذي فهمه من سوابق الصحابة واستثمره في هذه المسألة، **وبهذا النظر القياسي** يكون الباقلاني ربما لم يعلم أو تجاهل التغيرات التي تحدث في القضايا الدستورية بين عصر الصحابة والعصور التالية وحتى في عصر الصحابة نفسه.

و هـذا مـا جعـل قضـية مطروحــة بحـدة فـي الفكـر السياسـي الإسـلامي المعاصر– وقضية عقد الإمامة في عدة أصقاع لعدة أئمة؛ حيث توصل في القضية الأولى إلى أن الأمة لا تملك فسخ العقد على الإمام من غير حدث قياساً على أن العاقد على وليته –في عقد النكاح– لا يستطيع الفسخ ! وقياساً كذلك على العاقد على بيع سلعته !، والقضية الثانية قاسها على عقد ولاة المرأة عليها ووجوب تسليمها إلى من سبق بالعقد له فإن أشكل ذلك وتنازع الأزواج وعدمت البينة أبطلت العقود !، وهكذا فهذا المنهج يجعل عقد الإمامة مثل عقد الزواج في أحكامه؛ بمعنى أن أحكام مسائل الفقه الدستوري ثابتة عنده كمسائل الفقه الخاص (الاجتماعي)، وهذا ما رأينا خلافه من خلال المباحث السابقة صحيح أن قصد الشارع من جعل العقد لازم استقرار الأسرة وكذلك عقد الإمامة القصد منه استقرار الحكم؛ ويمكن في بعض الحالات النادرة أن يكون عدم تحديد العهدة الرئاسية في صالح الأمة إذا كان الإمام صالحاً؛ ولأجل هذا نعتبر المناط الذي اعتمد عليه الباقلاني صحيح وهو التشابه بين عقدي الزواج والإمامة في أهمية الاستقرار؛ لكن في حالات أخرى كثيرة الوقوع يصبح تحديد العهدة أسلم للأمة، بخلاف عقد الزواج؛ لذلك قلنا لا يصلح قياس عقد الإمامة على عقد الزواج فالمرأة عند وقوع الظلم عليها بإمكانها التخلص من زوجها الظالم بعدة طرق آخرها عن طريق القاضي؛ أما في الإمامة؛ فإن الواقع أثبت أن عدم تحديد مدة لعقد الإمامة يجعل من الإمام مهما كان

1- لؤي صافي، العقيدة والسياسة (معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (11)،ط1، 1996، ص 201.

حاله ابتداءً -في زمن الانهيار الحضاري- عرضة للتبدل والتغير نحو الظلم في أغلب الحالات (انهيار الأمة الحضاري)؛ لأنه لا يسعفنا في تحقيق مناطها.

أما القضية الثانية فهي أيضاً لا يمكن علاجها بالنظر القياسي؛ لأن أحكامها متغيرة ولا يمكن محاصرتها بالقياس؛ صحيح أن المصير إلى التسليم بالعقد السابق فض للنزاع في حال عقد الزواج؛ ولكن في عقد الإمامة الأمر مختلف تماماً؛ لأن العقد لا يكون صحيحاً ومثمراً؛ إلا إذا بايع الإمام من له القدرة الفعلية على الحل والعقد؛ فإذا عقد جماعة لإمام ولم يستقر حكمه فلا عبرة بهذا العقد سواء تقدم أو تأخر، بمعنى أن مبايعة الإمام تخضع للواقع وموازين القوى، وليس للأسبقية في العقد، وإذا كان عقد الزواج يتحمل أن يكون للمرأة عدة أولياء؛ فإن عقد الإمامة لا يتحمل أن يكون للأمة عدة جماعات الإمامة أو عقد الزواج، وهذا المناط صحيح بحكم ما توصلنا إليه من كون المجتهد مصيب في تعيين المناط ويؤيده في ذلك الحديث الشريف «فوا ببيعة الأول فالأول»[1]، ويمكن تحقيق هذا المناط في حال (زمن) حدث تنسيق بين أعضاء جماعة أهل الحل والعقد المنتشرين في البلاد الإسلامية، فيصح عندئذ أن نقول "إذا اتفق مثل هذا [=وجود عدة عقود للإمامة أحدها سابق] تُصفحت العقود وتؤملت ونظر أيها السابق، فأقرت الإمامة في من بدئ بالعقد له، وقيل للباقين: انزلوا عن الأمر، فإن فعلوا، وإلا قوتلوا على ذلك، وكانوا عصاة في المقام عليها"[2]، أما في حال (=زمن) حدوث انقسام في جماعة أهل الحل والعقد، وكانت الغلبة في صف أحد الأئمة وكان العقد له متأخراً، فلا شك أن الإمامة من نصيبه وهذا ما قرره الأئمة المجتهدون استنادا إلى السنة. وهذا أمر منطقي؛ لأن التسليم للإمام السابق بالعقد وإن كان ضعيفاً وإبطال عقد الإمام القوي إن كان متأخراً إفراغ لعقد الإمامة من مقصده الشرعي فالأمر الواقعي لا يناقض الأمر الشرعي، وأنت تلاحظ أن هذا التغير يمكن محاصرته بالنظر المصلحي الذي يقتضي النظر فيما يصلح للأمة بحسب ظروفها، وليس بالقياس الذي يقتضي ثبات الحكم الشرعي.

---

[1] -صحيح البخاري، رقم:3455، ص856.
- صحيح مسلم، رقم: 1842، ج3، ص1471-1472.

[2] - الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1987م، ص470.

وفي معرض مناقشة الشيعة في قضية عصمة الإمام يقرر الباقلاني أن الحاكم: "**وكيل للأمة ونائب** وهنا نلاحظ اضطراب الباقلاني في قياسه فتارة يشبه عقد الإمامة بالنكاح، ومرة بالبيع، وأخرى بعقد الوكالة، ويعتبر الإمام مجرد وكيل ونائب عن الأمة ففي حالة قياس الإمامة على النكاح، أو البيع فإن الأمة ومن ورائها ممثلوها لا يملكون فسخ العقد من غير حدث كما قرر الباقلاني، أما في حالة الوكالة فإن الأمة بلسان الباقلاني تملك حق التقويم والخلع إذا قصر الإمام في مسؤولياته، ثم إن الوكالة عقد غير لازم، وللموكّل أن يعزل الوكيل متى شاء.

– استخدم الباقلاني أيضاً ما يمكن وصفه بالنظر المصلحي على نطاق ضيق؛ فمثلاً في مسألة تقديم ... فإذا خيف بإقامة أفضلهم الهرج والفساد...وطمع عدو المسلمين في اهتضامهم...صار ذلك عذراً واضحاً في العدول عن الفاضل إلى المفضول"[1].

ثالثاً–آراء الماوردي في الإمامة

للماوردي كتاب مشهور بعنوان "الأحكام السلطانية"، وقد حظي هذا الكتاب باهتمام الباحثين من المستشرقين، واعتبروه المدخل الأساسي لفهم الفكر السياسي الإسلامي، بل تذهب بعض آراء المستشرقين إلى اعتبار الماوردي **المؤسس للنظرية السنية في الخلافة**[2].

– يضع الماوردي شروطاً لأهل الاختيار (العدالة الجامعة لشروطها، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، والرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار الأصلح)[3]، وشروطاً لأهل الإمامة (العدالة، العلم المؤدي إلى الاجتهاد، سلامة الحواس، سلامة الأعضاء، الشجاعة، **النسب لورود النص وانعقاد الإجماع عليه)**[4]؛ فبهذه الشروط "تبدو عملية الاختيار عملية إدارية مكتبية يتم خلالها المقارنة بين كفاءات المرشحين، ثم

[1]- نفس المصدر، ص 475.
[2]- أحمد مبارك البغدادي، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، مكتبة الفلاح الكويت، ط1، 1987م، ص 64، ثم ص 101-102.
[3]- الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، ص 61.
[4]- نفس المصدر، ج1، ص 62.

اختيار ذلك الاهتمام في شكل قانوني ملزم، وأصول ثابتة هي الإجماع و القياس. وهذا يندرج في إطار تعيين المناط العام لشروط أهل الحل والعقد وتعيين المناط العام لشروط أهل الإمامة، وهذا التعيين في حد ذاته صواب بحكم أن كل مجتهد مصيب في تعيين المناط؛ وقد جاد الزمان بمثل هذه الشروط فيما سبق، غير أن الماوردي-بحسب وجهة نظر الباحث- أخطأ تحقيق هذا المناط العام حينما نظر إلى هذه الشروط وكأنها صالحة في كل زمن وخاصة في زمنه؛ فالمعروف أن شروط العدالة والاجتهاد والنسب في ذلك الزمن أصبحت مجتمعة مستحيلة في حق المتصدر لمنصب الإمامة بحكم الانحدار الحضاري الذي كانت تمر به الأمة، وبحكم تحول موازين القوى من عصبية قريش إلى عصبيات أخرى.

-استدلال الماوردي بإجماع الصحابة عند رده للرأي القائل أن الإمامة تنعقد بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد، يقول الماوردي: "وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر τ على الخلافة باختيار حازت الرضا والتسليم من قبل أهل الحل والعقد والأمة بعد ذلك، وقد عبر سيدنا عمر عن هذه الظروف بقوله: "فقد كانت فلتة، ولكن الله وقى شرها"[1]، وبهذا فهذه السابقة لا يصلح **القياس عليها** وتعميمها على جميع العصور في الحالات العادية؛ والمناط -الذي حمل مستعجلة؛ وتحقيق هذا المناط في ظروف وأزمنة مشابهة ممكن؛ لكن في الحالات العادية يكون تحقيق هذا المناط خطأ وهذا ما لم يبينه الماوردي.

-في نفس السياق ذكر الماوردي عدة آراء تتعلق بعدد من تنعقد بهم الإمامة فمن قائل أن أقل من تعقد به الإمامة خمسة استدلالا ببيعة أبي بكر التي انعقدت بخمسة ، أو استدلالا بأهل الشورى الستة الذين نصبهم عمر؛ حيث يعقدها خمسة لأحدهم، ومن قائل أنها تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين قياسا على عقد النكاح بولي وشاهدين! ولم يعلق الماوردي على هذه الآراء مما يدل أنه ربما لا يجد مرجحاً يرجح به، وهذه الآراء لا تخرج عن اعتبار أحكام مسألة اختيار الإمام ثابتة، وبالتالي تخريجها على النظر القياسي.

[1] -صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ، رقم: 414، ج6،ص152.
-صحيح البخاري، رقم: 6830، ص1689-1690.

-استدل الماوردي على وجوب شرط القرشية والإجماع والنص الصريح، والمسألة عنده ثابتة، يقول ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز "[1].

رابعاً- آراء أبا يعلى الفراء:

يبدو الفراء في كتابه موافقاً للماوردي في بعض مسائله؛ إلا أنه يلتزم في كتابه "الأحكام السلطانية" بذكر ما روي عن الإمام أحمد ابن حنبل من أقوال وروايات، وفي أثناء هذا النقل له بعض التعليقات التي يمكن من خلالها استنباط منهجه في معالجة المسائل الدستورية:

- يوافق الفراءُ الماوردي في وضعه شروطاً لأهل الاختيار (العدالة الجامعة لشروطها، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، والرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار الأصلح)[2]. وهذه الشروط التي ذكرها الماوردي ووافقه عليها الفراء تعتبر شروط صحيحة؛ لكنها مثالية إلى حد بعيد؛ إذ المعروف أن اختيار الإمام في زمنهما لم يعد يتوقف على معايير لاختيار أهل الحل والعقد ولا الإمام بقدر ما يتوقف على القوة في نصب الإمام. وعليه فهذه الشروط صحيحة كمناط عام لتعيين جماعة أهل الحل[3].

- يضع شروطاً لأهل الإمامة (القرشية، الحرية، البلوغ ، العقل، العلم، والعدالة، الشجاعة، والأفضلية)[4]، ثم يقول: "وقد روي عن الإمام أحمد رحمه الله ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل، فقال-في رواية عبدوس بن مالك القطان-"ومن غليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين"[5]، ويظهر الفراء

---

[1] الماوردي، الأحكام السلطانية،، ج1، ص 112.

[2] -الفراء، الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، لبنان: بيروت، دار الكتب العلمية، ط(بدون)، 2000م، ص19.

[3] -ربما تساءل البعض عن كون تسمية هذه الجماعة بـ"أهل العقد والحل " إشارة إلى عنصر الشوكة أو القوة؛ لكن الذي يظهر من بقية آراء العلماء في تفاصيل الإمامة يجد عدم التفات إلى هذا العنصر، في مقابل ذلك نجد إمام الحرمين الجويني كما في المباحث القادمة يولي هذا العنصر الفعال أهمية كبيرة، ويبني عليه أحكام الفقه الدستوري.

[4] -الفراء، الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، لبنان: بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م، ص20.

[5] -نفس المصدر، الموضع ذاته.

هنا –خلافاً للماوردي– موفقاً حين وجه أقوال الإمام أحمد في إطار تحقيق المناط الخاص، وقد عبر عن ذلك بقوله: "روي عن الإمام أحمد ألفاظ تقتضي **إسقاط**" وهو ما يفهم منه أن الأصل الالتزام بهذه الشروط، واعتبارها كمناط عام لاختيار الإمام؛ لكن تحقيق المناط الخاص اقتضى أن تسقط هذه الشروط في زمن ابن حنبل، وهذا بفضل الاعتماد على نصوص السنة والجمع بينها واعتبار أن أحكام مسألة "شروط اختيار الإمام" ليست ثابتة وقال الفراء موجهاً لرأي أحمد بن حنبل في شرط القرشية: "وقال أحمد في رواية: «لا يكون من غير قريش خليفة»، ويفهم من هذا أن ابن حنبل ويوافقه في ذلك الفراء يعتبر أن هذا الشرط –المناط– قضية ثابتة غير متغيرة، وبالتالي فهي مطردة في كل زمان. وهي عنده ثابتة بنصوص صريحة وبالإجماع وهي لا تحتاج –في نظره– إلى نظر.

–استخدم الفراء ما يمكن وصفه بالنظر المصلحي عند حديثه عن بعض شروط الإمامة المتعلقة بالصفات الحسية، يقول الفراء:"وإن كان الحادث على بدنه فننظر، فإن كان عارضاً مرجوا زواله كالإغماء، فهذا لا يمنع عقدها ولا استدامتها، لأنه مرض قليل اللبث...وإن كان لازما لا يرجى زواله، كالجنون والخبل. فننظر فإن كان مطبقاً لا يتخلله إفاقة، فهذا يمنع الابتداء والاستدامة. وإذا طرأ عليها أبطلها، لأنه يمنع المقصود الذي هو إقامة حيث لا نجد نصوصاً خاصة في هذه الصفات الحسية؛ وإنما نجد نصوصا عامة كثيرة تدل على اعتبار هذه المصالح[1].

–يستخدم الفراء نظراً قياسياً عند توجيهه لرأي الإمام أحمد في مسألة تنازع الإمامة بين شخصين فيقول: "وبماذا نقطع تنازعهما مع تكافؤ أحوالهما؟ فقياس قول أحمد رحمه الله: أنه يقرع بينهما فيبايع من قرع منهما، لأنه قال في رواية ابنه عبد الله – في مسجد فيه رجلان تداعيا الأذان فيه «يقرع بينهما»، واحتج بقول سعد[2]. والقرعة كمناط عام لاختيار الإمام –عند تكافؤ المترشحين– تعتبر صحيحة بحكم النظر القياسي الذي هو أحد وجوه النظر ؛ لأن التكافؤ يندر وجوده في الزمان.

---

[1] -كذلك الماوردي يستخدم نظراً مصلحياً في هذه المسألة وهو الأصل والفراء متابع له، انظر الأحكام السلطانية،ج1، ص84-85.

[2] - ولفظ الحديث: ما رواه أبو حفص العكبري بإسناده عن ابن شبرمة أن الناس تشاحوا في الأذان يوم القادسية، فأقرع بينهم سعد". (سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 1861، ج1، ص824.)

–يستخدم أبو يعلى الفراء أيضاً نظراً قياسيا في مسألة "عقد الإمامة لإمامين في بلدين في حالة واحدة"، يقول الفراء: "إن كان العقد لكل واحد منهما على الانفراد نظرت، فإن علم السابق منهما بطل العقد الثاني، وإن جهل من السابق منهما يخرج على الروايتين، إحداهما: بطلان العقد فيهما، والثانية: استعمال القرعة، بناء على إذا ما زوج الوليان وجهل السابق منهما"[1]، وهذا النظر القياسي يبدو أنه تخريج على رأي أحمد ابن حنبل في مسألة تسابق وليين في عقد الزواج، ولا يمكن علاج المسألة بالنظر القياسي؛ لأن أحكامها متغيرة ولا يمكن محاصرتها بالقياس؛ صحيح أن المصير إلى التسليم بالعقد السابق فض للنزاع في حال عقد الزواج؛ ولكن في عقد الإمامة الأمر مختلف تماماً؛ لأن العقد لا يكون صحيحاً ومثمراً؛ إلا إذا بايع الإمام من له القدرة الفعلية على الحل والعقد؛ فإذا للأمة عدة جماعات للحل والعقد؛ وإنما هي جماعة واحدة. ورغم هذا يمكن اعتبار منطلق الفراء صحيح باعتبار أن مناط الحكم عنده؛ أهمية حسم النزاع بأسبقية »"[2]، ويمكن تحقيق هذا المناط في حال (زمن) حدث تنسيق بين أعضاء جماعة أهل الحل والعقد المنتشرين في البلاد الإسلامية، فيصح عندئذ أن يلزم الإمام المتأخر بالتنازل عن الإمامة، أما في حال (زمن) حدوث انقسام في جماعة أهل الحل والعقد، وكانت الغلبة في صف أحد الأئمة وكان العقد له متأخراً، فلا شك أن الإمامة من نصيبه وهذا ما قرره الأئمة المجتهدون استنادا إلى السنة. وهذا أمر منطقي؛ لأن التسليم للإمام السابق بالعقد وإن كان ضعيفاً وإبطال عقد الإمام القوي إن كان متأخراً إفراغ لعقد الإمامة من مقصده الشرعي فالأمر الواقعي لا يناقض الأمر الشرعي، وأنت تلاحظ أن هذا التغير يمكن محاصرته بالنظر المصلحي الذي يقتضي النظر فيما يصلح للأمة بحسب ظروفها، وليس بالقياس الذي يقتضي ثبات الحكم الشرعي. وهذا فيما إذا عُلم الإمام السابق.

أما عند الجهالة بالأسبقية فهو المناط ووصفنا هذا الاجتهاد بالصحة؛ فإنه توجد حالات كثيرة تتباين فيها مسائل الإمامة المتغيرة عن مسائل الزواج الثابتة نسبياً وهو ما يجعل إسقاط هذا المناط الثابت على واقع الإمامة فيه خطأ.

[1] -أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص25.

[2] -سبق تخريج الحديث.

المبحث الأول
المنهج الجديد

تمهيد

أتناول في المبحث الثاني مجهودات إمام الحرمين في الكشف عن "منهج النظر المقاصدي" تنظيراً على المستوى علم أصول الفقه، وتطبيقاً على مستوى فروع فقه الدولة عامة والفقه السياسي خاصة، وفي كل هذا لم أخرج عن نطاق فكرة تعيين وتحقيق المناط.

مطلب تمهيدي

ملاحظات إمام الحرمين حول المنهج المطبق على قضايا السياسة (الإمامة)

ينطلق الجويني في نقده للفكر السياسي الإسلامي الذي عاصره، ووجد أصوله قد تبلورت ومفاهيمه قد رسخت عند كل الفرق بما فيها أهل السنة، من ملاحظة منهجية عامة تبين إدراكه ويرجع الجويني سبب أزمة الفكر السياسي الإسلامي والفوضى الفكرية التي تعتريه إلى كون المنهج المطبق تشوبه آفتين، الأولى تتعلق بعدم وعي الباحثين بإشكالية القطع والظن في مسائل الإمامة؛ ذلك أنهم: "يبغون مسلك القطع في مجال

الظـن"[1]، والثانيـة هـي ظـاهرة التعصـب التـي صـاحبت التمـزق الفكـري والسياسـي للأمـة فأغلب الذين تكلموا في الإمامة "يمزجون عقدهم باتباع الهوى ويتهاوون بالغلو على موارد الـردى، ويمرحـون فـي تعاليل النفوس والمنـى"[2]، ونجـد هـذه الملاحظـة المنهجيـة يكررهـا الجـويني أيضـاً فـي كتابـه "الإرشـاد"، حيـث يـرى أن الكـلام فـي الإمامـة: "يعتـوره نوعـان محظوران...أحدهما ميل كل فئة إلى التعصب، وتعدي حد الحق، والثاني من المجتهدات المحتملات التي لا مجال للقطعيات فيها"[3]. وهذه الإشكالية تخص في واقع الأمر الفكر السياسي الإسلامي الذي يمتاز بصياغة أفكاره السياسية في شكل أحكام شرعية (قوانين) ملزمـة للأمـة بصـفتها "مكلفـة" باتبـاع مـا أنتجـه العقـل الاجتهـادي الإسـلامي فـي ميـدان السياسـة، وإن أي غمـوض منهجـي فـي الاجتهـاد السياسـي سواء تعلـق هذا الاجتهاد بفهم سـوابق الصـحابة، مـن خـلال الاجتهـاد فـي تعيـين منـاط الأحكـام الشـرعية أو بـالتنظير للإمامـة كواقـع سياسـي اجتمـاعي مـن خـلال تحقيـق المنـاط لهذه الأحكـام، فـإن لـذلك أثـر كبير على الأمة.

وكـان مـن نتـائج هـذه الإشـكالية كمـا يـرى الجـويني حـدوث انقسـامات كبيـرة فـي صفوف الأمة، وتفرقهم إلى سنة وشيعة وخوارج. وهي أيضاً سبب قصـور الفكـر السياسـي الإسلامي عن إيجاد نظرية سياسية إسلامية تهتم بالواقع وتنظر لـه القواعد والأسس التي تضمن معتمداً طريقة التمييز بين الأصول القطعية والظنية في مسائل الإمامة، ويقول في ذلك: "والقواطـع الشرعية ثلاثـة : نـص فـي كتـاب الله تعـالى لا يتطـرق إليـه التأويـل، وخبـر متواتر عن رسول الله ρ لا يعـارض إمكـان الزلـل روايتـه ونقلـه، ولا تقابـل الاحتمـالات متنـه وأصـلـه، وإجمـاع منعقد...ولا مطمـع فـي وجـدان نـص مـن كتـاب الله تعـالى فـي تفاصـيل الإمامة، والخبر المتواتر معوز أيضاً، فآل مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضـى ألفينـاه معتضـدا بإجمـاع السـابقين، فهـو مقطـوع بـه، فكـل مـا لـم يصـادف فيـه إجماعـاً اعتقدنـاه واقعـة مـن أحكـام الشـرع، وعرضـنـاه علـى مسـالك الظنـون عرضـنـا سـائر

[1] - نفس المصدر، الموضع ذاته.
[2] - نفس المصدر، الموضع ذاته.
[3] - الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق : أسعد تميم ، بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، مؤسسة الكتاب الثقافية، ط1 ، 1985 ، ص 354 .

الوقائع "[1]. والجويني يحصر – في هذه الفقرة– الأصول القطعية لمسائل الإمامة في **أصل الإجماع**، أما باقي الأصول فهي عنده ظنية مثل الاستدلال بالقرآن والسنة والقياس وغيرها من مصادر التشريع السياسي الإسلامي.

بعد ذلك يختم الجويني تشخيصه للأخطاء المنهجية التي يعاني منها الفكر السياسي الإسلامي بالتأكيد على أهمية التمييز بين القطع والظن بقوله:"ومن وفقه الله تعالى وتقدس للوقوف على هذه الأسطر، واتخذها في المعوصات مآبه ومثابه ،لم يعمتص عليه معضل، ولم يخف عليه مشكل، وسرد المقصود على موجب الصواب بأجمعه، ووضع كل معلوم ومظنون في موضعه وموقعه"[2].

المطلب الأول: الدراسة النظرية

انتهيت فيما سبق إلى عدة نتائج وملاحظات يمكن اعتبارها كتمهيد وأساس لما هو آت؛ فمن النتائج والملاحظات التي انتهيت إليها:

[1] - الجويني ، غياث الأمم في التياث الظلم (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 34 .
[2] - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 34 .

– أن النظر المقاصدي يشمل –ويتفرع إلى– النظر الظاهري، النظر القياسي والنظر المصلحي. تقديم المصلحة المرسلة (النظر المصلحي) على القياس بطريق الاستحسان (الفصل الأول من الباب التمهيدي).

– يرى الشافعي أن مسائل الفقه الاجتماعي (الفقه المتعلق بالأفراد) يمكن أن يكون بعضها معقول؛ فلذلك إضافة إلى اعتماده على ظواهر النصوص عند التوقف في تعقل النص، فهو يعتقد معقولية بعض مسائل الفقه الاجتماعي عن طريق القياس، ولا يعتقد معقوليتها بالمصلحة إلا في أضيق الحدود.

– أما الإمام مالك فيعتقد كالشافعي أن بعض قضايا الفقه الاجتماعي غير معقولة فيعالجها بالظاهر، والبعض الآخر معقول بالقياس، ويختلف مع الشافعي في أن بعض أو كثير من قضايا الفقه وص الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

–هذا الاختلاف بين الأئمة المجتهدين وأتباعهم في قضايا الفقه الخاص(الاجتماعي) يدخل في إطار الاختلاف في تعيين المناط العام؛ والكل مصيب في إطار النظر المقاصدي، وفي إطار التزام المقلدين بمذهب إمامهم يكون تحقيق المناط العام في حقهم؛ فإذا تحول مقلد من مذهب إلى آخر في مسألة من المسائل بعذر شرعي[1] يكون هذا التحول تحقيقاً للمناط الخاص في حقه.

–في قضايا الفقه السياسي (=فقه الدولة) (الدستوري مثلاً) يكون الخلاف بين العلماء أتباع الأئمة المجتهدين واقع في تعيين المناط العام والكل مصيب فيه؛ وواقع أيضاً الخلاف والصواب من أحدهم والخطأ من بقيتهم عند تحقيق المناط العام الذي اختلف في تعيينه من طرف هؤلاء العلماء المجتهدين[2]، فتحقيق المناط يتعلق بزمن المجتهد أي هو تنزيل للمناط على واقع المجتهد فيكون **صاحب النظر المصلحي–الذي يراعي فكرة وحقيقة تغير المسائل الدستورية مقارنة بغيرها من المسائل[3]– أمكنه هذا المناط الصحيح طبعاً[4]من قراءة الواقع وتنزيل الحكم على الواقع فكان رأيه موافقاً للصواب**، لأن

---

1 - العذر الشرعي هو ما يلحق المقلد من حرج في إتباع مذهب إمامه.

2 -الصواب تعلق بواحد فقط لأننا بصدد تحقيق المناط وكذلك المسائل الدستورية تطبق على جميع المكلفين وتعتبرهم على حال واحدة.

3 -تقرر فيما سبق أن النظر المصلحي هو أكثر المذاهب مراعاة لتغير القضايا.

4 -بحكم نظره المقاصدي الراجع إلى الطبع.

هذا المناط الذي عينه يمتاز بالاطراد في الزمان، أما المخطئ في تحقيق المناط؛ فمناطه صحيح بحكم الطبع؛ لأنه يصلح أن ينزل على بعض الأزمنة المتشابهة قد تكون متقدمة أو متأخرة عن زمن المجتهد، لكنه معرض للخطأ عند تنزيل هذا المناط على زمنه؛ لأن مناطه الذي هذه المعطيات أن إمام الحرمين الجويني قد **وُفق في اختيار النظر المصلحي كمنهج لمعالجة قضايا فقه الدولة عامة (الفقه العام)، وقضايا الفقه الدستوري خاصة واستبعاده للنظرين الظاهري والقياسي في تعيين مناط هذه القضايا؛**
وكان هذا الاجتهاد في إطار أصول مذهب الإمام الشافعي؛ حيث يظهر الجويني مفصَّلا لما أجمله الشافعي بالنسبة للنظر المصلحي عند توظيفه أصول إمامه الشافعي في قضايا السياسة في عصره، ويبين الجويني أن الشافعي لم تمهله الأيام إتمام تفصيل مذهبه فيقول: "وأما الشافعي، فإنه أعرف خلق الله بأصول الشريعة، وأضبطهم لها وأشدهم كيساً واتقادا في مآخذها وتنزيلها منازلها وترتيبها على مراتبها...ولكن لم تتنفس مدته، ولم تتسع مهلتها، فلم يتشوف إلى وضع مسائل بديعة...واخترم وقد نيف على الخمسين، وكان ذلك الأمد لا يتسع لأكثر من ضبط الأصول فيها، فهان على أصحابه البناء عليها"[1]، ونقطة الانطلاق بالنسبة للجويني هي ملاحظته أن الشافعي نفسه كان يميز بين القضايا الخاصة [=متعلقة بالأفراد] التي تنضبط بالقياس وقضايا السياسة الشرعية [=فقه الدولة] التي تنضبط بالنظر المصلحي، فيذكر عن إمامه أنه كان يلتفت إلى مقاصد الشريعة العامة حين يصف مسلكه في الاجتهاد بقوله: "فإن عدم[=الشافعي]المطلوب في هذه الدرجات [= نصوص الكتاب والسنة والإجماع]، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة."[2]؛ أي أن الشافعي المعروف بإكثاره من القياس، وقوله في بعض المواقف أن الاجتهاد هو القياس[3] كان يستثني القياس في بعض المسائل وهذه المسائل تتعلق بكليات الشرع والمصالح العامة، والمقصود بكليات الشرع هنا المقاصد العامة كالكليات الخمس المعروفة من الدين والنفس والنسل والمال والعقل التي ثبتت بالاستقراء، وهي نفسها المصالح العامة، فالكلي هو العام المتعلق بالأمة جميعاً،

---

[1] -البرهان، ج2، ص181 (طبعة دار الكتب العلمية).
[2] -الجويني، البرهان، ج2ص 875، (طبعة دار الوفا).
[3] -الشافعي ، الرسالة، تحقيق : أحمد محمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية، ص 477.

وليس ببعض الأفراد دون بعض وهو ما يحيلنا إلى المجال المتعلق بفقه الدولة؛ ذلك أن الإمامة في نظر الفقهاء عامة والشافعية خاصة هي "خلافة عن النبوة في حراسة الدين[1]، وسياسة الدنيا به"[2]، والدين جامع للكليات الخمس، فتكون مهمة حفظ هذه الكليات منوطة بالدولة ومن يمثلها اجتهاداً وتطبيقاً، وهذه المصالح والكليات تعتبر العنصر الأساس في النظر المصلحي الذي تنقسم فيه المصالح إلى ثلاث مراتب ضرورية وحاجية وتحسينية؛ لأن المصلحة المرسلة[=النظر المصلحي] كأصل؛ أي من الناحية النظرية في تعاريف العلماء عامة والشافعية خاصة هي: "كل أتباع المدرسة التعليلية، يدل على ذلك قول الشاطبي فيها: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به. لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم...ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتبره مالك والشافعي"[3].

غير أن المصلحة المرسلة ورغم تقرير الشاطبي لقطعيتها كأصل مستفاد من عدة نصوص فهي ظنية عند التطبيق في الفروع شأنها شأن العموم والقياس، وهذا ما ذكره الشاطبي نفسه، حيث يقرر أن "الأصل الكلي[4] إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح"[5].

وفي إطار هذا السياق يفهم كلام الجويني عن الإمام الشافعي الذي كان ينظر في المصالح العامة وكليات الشرع قبل الأخذ بالقياس؛ أي أن هذه الكليات القطعية والمصالح [المرسلة] العامة الثابتة قطعاً والمتعلقة بالأمة جميعاً إذا تعارضت مع القياس في مسألة من المسائل المتعلقة بفقه الدولة [=ما يتعلق بالأمة ككل] ألغت حكم القياس، وهذا في

---

1 -الدين هنا المقصود به العقائد.

2 -الماوردي، الأحكام السلطانية ، تحقيق: عبد الحمن عميرة، ج1، ص 60،

3 -الشاطبي، الموافقات، ج1، ص32-33.

4 -المقصود بلفظ "الكلي" هنا المعنى العام الثابت بالاستقراء والذي ينتظم مجموعة من الجزئيات وليس المقصود به المصالح الضرورية المتعلقة بجميع الأفراد؛ أي المقصود المصلحة المرسلة بإطلاق بدليل أنه أتى بالتفصيل بعد ذلك فبين أنها أنواع المصلحة المرسلة بحسب قوتها الاحتجاجية.

5 - الشاطبي، الموافقات، ج2، ص32-33

المذهب الشافعي يتعلق فقط بالكليات والمصالح [المرسلة]العامة وليس كل المصالح المرسلة الثابتة بالاستقراء، عكس المذهب المالكي الذي يجعل المصالح المرسلة جميعها- من حيث المبدأ[1]- على درجة واحدة في موقف القوة أمام القياس عند الترجيح[2]، يقول الغزالي هـ أصل معين [=القياس]"[3]، واجتهاد المجتهد في الضروريات يكون بتحقيق مناط قاعدة الضروريات في مسألة من المسائل، وهو المقصود بقول الجويني عن الشافعي:" فإن عدم[=الشافعي] المطلوب في هذه الدرجات [= نصوص الكتاب والسنة والإجماع]، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة."[4].

يدل على ذلك تقسيم الجويني الشافعي لأصول ومقاصد الشريعة من حيث درجة المعقولية؛ وهذا التقسيم في حد ذاته دليل على انتباه الجويني لمسألة التمييز بين الثابت والمتغير في قضايا الشريعة، وبين المناسب من المناهج لهذا التغير، وقد قسمها إلى خمسة أقسام تؤول في النهاية إلى ثلاث[5]. وهو التقسيم الثلاثي الذي استند إليه الشاطبي في تأسيسه لنظرية مقاصد الشريعة[6]، وفي هذا التقسيم يظهر إمام الحرمين الجويني

---

[1] -أي من الناحية النظرية؛ وإلاَّ فعند التطبيق يختلف الأمر كما ذكر الشاطبي بحسب قوة الأصل المعين.

[2] -يقول القرافي المالكي رداً على قول الرازي الشافعي الذي اعتبر الأخذ بالمصالح المرسلة في محل الحاجة والتتمة من قبيل إثبات شرع بالرأي: " قلنا عليه سؤالان: أحدهما: المنع، بل ما ثبت ذلك إلا باجتهاد صحيح، وأن الاستقراء دل على أن الشرائع مصالح، وأن الرسل عليهم السلام إنما بعثوا بالمصالح ودرء المفاسد، فمن أثبت ضرورة أو حاجة أو تتمة بالمصالح فقد اعتمد على قاعدة الشرائع فلا يكون إثباتا للشرع بالهوى. وثانيهما: أنه إذا كان إثباتا بالهوى فينبغي أن يمنع ذلك في الضرورة بطريق الأولى فلأن الضروريات أهم الديانات، فإذا منعنا اتباع الهوى فيما خف أمره أولى أن نمنعه فيما عظم أمره"(نفائس الأصول شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ج9، ص 4086-4087.)

[3] -الغزالي، المستصفى، ج2، ص 487.

[4] -الجويني، البرهان، ج2ص 875، (طبعة دار الوفا).

[5] -يقول الريسوني: " لقد أصبح من المعتاد تقسيم مقاصد الشريعة ومصالحها المرعية إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، كما أصبح من المعتاد اللجوء والاحتكام إلى هذا التقسيم لتمييز مراتب المصالح ومعرفة ما يقدم وما يؤخر، وما يعتبر فيه الترخيص وما لا يعتبر، وما يمكن تفويته وما لا يمكن...إلى غير ذلك مما يترتب على هذا التقسيم من قواعد وتطبيقات أصولية وفقهية...هذا التقسيم نجده ونجد أساسه-أول ما نجد-عند إمام الحرمين" الريسوني، إمام الحرمين إمام الفكر المقاصدي، مجلة دعوة الحق، المغرب: السنة الأربعون، العدد344 ، 1999م، ص33.

[6] - يقول الجويني في ختام القسم الرابع من أقسام أصول الشريعة ملخصا عمله في الأقسام الأربعة؛" وأنا أذكر مسلكاً أصولياً يغني عن جميع ذلك فأقول: وقد مهدت أن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجري فيها تمهيد أصل قياساً على أصل، وإنما الأقيسة في الأصول إذا لاحت المعاني، وإنما تظهر المعاني في الضرورات والحاجيات))، وهذا المسلك يقترب كثيراً من التقسيم الثلاثي الذي اشتهر فيما بعد باعتبار أن الجويني جمع بين القسم الثالث والرابع بكلمة المكارم، و لا يخفى أن هذا التقسيم الثلاثي قد بنى عليه الشاطبي نظريته في مقاصد الشريعة.

كما يمكن أن نقول إن تعريف الجويني للقسم الخامس بأن ((متضمنه العبادات التي لا يلوح فيها معنى مخصوص، لا من مآخذ الضرورات، ولا من مسالك الحاجات، ولا من **مدارك المحاسن))** فيه جمعٌ بين القسم الثالث والرابع من مقاصد الشريعة، فتكون مقاصد الشريعة عنده ثلاثة أقسام: الضرورات والحاجيات والتحسينيات ، ويقابل هذه الأقسام الثلاث قسم مستقل يندر تصويره جداً كما يقول الجويني، ولا يجري فيه القياس وهو تعبدي محض ولكنه لا يخلو من بعض المعاني الإجمالية .

متوافقاً تماماً وفكرة انقسام النظر المقاصدي إلى ظاهر وقياس ومصلحة باعتبار المعقولية، حيث قسم العلل والمقاصد الشرعية إلى خمسة أقسام:

– **ففي القسم الأول** تحدث إمام الحرمين عن معان معقولة جاءت الشريعة بحفظها وتتعلق ببقاء النوع الإنساني واستمراره، ولذلك فهي أمور ضرورية لا بد منها في الاستصلاح، وفي ذلك يقول الجويني: "ما يعقل معناه وهو أصل، ويئول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري عليها، كما يعتبر الجويني تشريع البيع يدخل في إطار الضرورة المتعلقة بجميع الأفراد وليس ببعضهم لأن "الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذاً آيل إلى الضرورة[1] الراجعة إلى النوع والجملة" [2]. وفي هذا القسم الذي يعقل معناه، والمتعلق بفقه الدولة [= الإيالة الكلية] إذا تعارض القياس مع المصلحة المرسلة، تقدم المصلحة المرسلة[3]؛ لأن هذه المصلحة المرسلة كلية تنتمي إلى أمر ضروري عكس القياس الذي هو مصلحة جزئية، يقول إمام الحرمين الجويني مبيناً هذه الفكرة بضرب الأمثلة: "ومن خصائص هذا الضرب[=قسم الضروريات]أن القياس الجزئي فيه، وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية، وبيان ذلك بالمثال: أن القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي أن لا تقتل الجماعة بالواحد[4]، ولكن طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة؛ فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب"[5]، ويستمر الجويني في ترجيحه بين هاتين المصلحتين المتعارضتين بقوله: " فالتماثل في الحقوق...من الأمور الكلية في الشريعة غير أن القاعدة التي سميناها كلية في هذا الضرب مستندها أمر ضروري، والتماثل في التقابل أمر مصلحيئل فقه الدولة

---

1 -يميز إمام الحرمين بين ثلاثة أنواع للضرورة من حيث تصرف الشرع فيها: الأول ضرورة يرعى الشرع فيها تحقق وقوع الضرورة وهي تتعلق بآحاد الأفراد ولا يكتفي بتصورها في الجنس، وهذا كحل الميتة وطعام الغير، وضرورة لم يراعها الشرع بل أوجب الانقياد للتهلكة عند وقوعها كالقتل والزنا في حق المجبر عليهما، وضرورة راعى الشرع فيها تحقق وقوع الضرورة وهي لا تتعلق بالآحاد والأشخاص وإنما تتعلق بجميع الأفراد كالبيع.، وقتل الجماعة بالواحد، وهذا النوع الأخير هو الذي قصده في القسم الأول من أقسام أصول الشريعة. (البرهان، (طبعة دار الكتب العلمية ج2، ص86.).

2 - الجويني، البرهان في أصول الفقه (طبعة دار الكتب العلمية)، ج2، ص79.

3 -طبعاً يكون هذا بعد تحقيق المناط وإثبات أن هذه المصلحة تنتمي فعلا إلى أمر ضروري كلي.

4 -عرضنا لهذه المسألة في الباب الثاني من البحث، انظر ص167.

5 - الجويني، البرهان في أصول الفقه (طبعة دار الكتب العلمية)، ج2، ص80-81.

عامة والمسائل الدستورية خاصة؛ فهذه المسائل كلية تتعلق بجميع الأفراد، ضرورية تنتمي إلى الضرورات الخمس؛ حيث أن الإمامة موضوعها حفظ الشريعة بكلياتها الضرورية الخمس، وبالتالي فهي كلية الكليات، والقطعية تتعلق بتحقيق مناط هذه المصلحة المرسلة؛ فينبغي على المجتهد التأكد تماماً من تصور المسألة في الواقع، والجزم بأنها تنتمي إلى مجال هذه المصلحة الضرورية الكلية قبل الحكم عليها.

–وفي القسم الثاني، تحدث إمام الحرمين عن معان معقولة بالقياس، وهي مبنية على الحاجة كالإجارة[1].

– والقسم الثالث ذكر الجويني أنه لا يتعلق بضرورة، ولا حاجة عامة، وإنما هو من قبيل التحلي بالمكرمات، والتخلي عن نقائضها، وقد مثله الجويني بالطهارة، ويرى الجويني أن "وضع الاستصلاح ينافي إيجاب ذلك على الكافة في عموم الأوقات لعسر الوفاء به، والقدر الذي اق القياس فيه...والسبب أن هذا يدق مدرك النظر فلا يستقل بالتطرق إليه القوى البشرية"، وبذلك فإن المناسب لهذا القسم النظر الظاهري.

–والقسم الرابع هو أيضاً لا يتعلق بضرورة ولا حاجة ولكنه دون القسم الثالث؛ حيث ينحصر في المندوبات.

–والقسم الخامس: "ومتضمنه العبادات التي لا يلوح فيها معنى مخصوص، لا من مآخذ الضرورات، ولا من مسالك الحاجات، ولا من مدارك المحاسن..."[2]، وهذا القسم يرى الجويني أنه يندر تصويره جداً لأنه إذا امتنع استنباط معاني جزئية تفصيلية فإنه لا يمتنع تخيل المعنى الكلي، وحصره الجويني في العبادات البدنية المحضة، وقال:" فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية" أي لا يتبين منها دفع مفسدة أو جلب مصلحة. وفي هذا القسم يدخل انتقاد الجويني لأبي حنيفة فهو يعتبر أن من مقاصد الشريعة وأصولها القارة، وقواعدها الكلية وجود أمور لا تطلع عليها العقول وهي مقصودة من الشارع الحكيم وبالتالي فلا قياس فيها، وهذا يدل على أنه يرى أن النظر الظاهري جزء لا يتجزأ من النظر المقاصدي[3]، وأن "تفاصيل الاستصلاحات لا تطلع عليها العقول"[1]، يدل على ذلك

---

1 -الجويني ، البرهان، ج2، ص82، طبعة دار الكتب العلمية.

2 - الجويني، البرهان في أصول الفقه (طبعة دار الكتب العلمية)، ج2، ص 93.

3 -في هذا الكلام رد على المقاصديين المعاصرين الذين يعتقدون أن المقاصد دائما في صف المكثر من المصلحة أو القياس؛ حيث أنه تبين أن ما تنتجه المصلحة أو القياس مصالح ظاهرة أما ما ينتجه الظاهر فهو مقاصد باطنة.

استشهاده بكلام الشافعي رداً على أبي حنيفة الذي اعتبر معنى التكبير في الصلاة معقولاً، القياس يعجز عن محاصرة هذه المسائل؛ فتكون إذاً معقولة المعنى بطريق المصلحة المرسلة، عكس قضايا الفقه الخاص(الاجتماعي) التي تمسك فيها بالقياس، وتجدر الإشارة إلى أن الجويني أنكر على المالكية بعض المسائل التي يرى أنها تنتمي إلى الفقه الاجتماعي وتنضبط بالسياسة الشرعية بالمعنى العام ولا تحتاج إلى نظر مصلحي، ورغم أن هذه المسائل تنتمي في ظاهرها إلى فقه الدولة إلا أن إمام الحرمين يرى أنها لا تتعلق بمسائل كلية ضرورية حتى نستعمل فيها نظراً مصلحياً[2].

وتجدر الإشارة إلى أن سبب تسمية هذا العمل التأسيسي الصادر من إمام الحرمين الجويني بـ "**منهج** أعاد تأسيسه ليفيد القطع في مسائل السياسة–إثبات أن النظر المصلحي هو نفسه النظر المقاصدي بدليل حصوله على نفس النتائج من خلال طريقين مختلفين هما الإجماع والنظر المصلحي.

أما تسمية هذا العمل التأسيسي بـ" المنهج" فيرجع إلى أن إمام الحرمين وخلافاً لمن سبق من العلماء؛ أجرى هذا النظر المصلحي على جميع مسائل الإمامة، فكان النظر المصلحي مطرداً الماوردي كان شافعي المذهب ومع ذلك لم تظهر أصول الإمام الشافعي المتعلقة بالفقه السياسي في كتابه "الأحكام السلطانية"؛ كذلك ابن عبد البر المالكي أيضاً لم يجد الباحث في حديثه عن قضايا الفقه السياسي أي توظيف للنظر المصلحي[3] الذي هو في الأصل اجتهاد مالكي ظهر في الفقه الاجتماعي، فكان الأولى أن يظهر أيضاً في الفقه السياسي الدستوري.

---

[1] - الجويني، البرهان، ج2، ص800 ط دار الوفا.

[2] -ترجمة هذا الكلام تأتي في الدراسة التطبيقية.

[3] -عالج ابن عبد البر بعض مسائل الإمامة ، إلا أن معالجته لم تتعلق بتفاصيل الإمامة فكانت مجرد تعليق على بعض الأحاديث الشريفة (انظر: عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي، آراء ابن عبد البر في الإمامة العظمى من خلال كتابيه التمهيد والاستذكار، عرض وتحليل، مجلة دراسات إسلامية، العدد الثاني، 1418هـ.

المطلب الثاني
الدراسة التطبيقية

إبداع الجويني على المستوى التطبيقي ظهر في إصابته في تحقيق المناط العام بعد أن وفق في اختيار المناط الصحيح لمسائل الإمامة، فبعد أن أعاد تأسيس سوابق الصحابة (الإجماع) على ض المسائل من النظر المصلحي باعتبار أنها لا تتعلق يالسياسة الشرعية بالمعنى الخاص وهي مسائل الفقه الجنائي. ومن خلال هذه الدراسة يتبين لنا تأسيس الجويني لمنهج النظر المقاصدي، وحدود نظر هذا المنهج المقاصدي.

الفرع الأول– مسائل الفقه الدستوري (السياسة الشرعية الدستورية)

وظف الجويني اجتهاداته في مقاصد الشريعة في نقد المنهج السابق الذي كان مطبقاً على مباحث السياسة الشرعية الدستورية (الفقه الدستوري)، وتجلت التغييرات الكبرى التي أراد الجويني إدخالها على المنهج القديم في ذلك التقسيم الجديد الذي وضعه لمباحث السياسة الشرعية الدستورية، حيث قسمها على غير العادة إلى قسمين أو ركنين "أحدهما القول في الإمامة وما يليق بها من الأبواب"، وفي هذا الركن عرض الجويني لآراء أئمة وقيم الإسلام السياسية على أرض الواقع، واعتبر أن هذه المثالية هي التي يجب أن تكون وعلى المجتمع أن يسعى إلى الوصول إليها، وعلى هذا الأساس فهم سوابق الصحابة واستخرج منها نظرية الإمامة كما يجب أن تكون.

لكن إمام الحرمين لم يقف في تنظيراته عند هذه المثالية كغيره من العلماء السابقين والمعاصرين له، بل انتقل إلى معالجة حالة افترضها وهي خلو عصره أو العصور التالية لعصره عن إمام مثالي، وهذا ما عنون به الركن الثاني من أركان مباحث السياسة الشرعية الدستورية، حيث يقول الجويني:"والركن الثاني في تقدير خلو الزمان عن الأئمة

وولاة الأمة" . وقد استعمل الجويني الافتراض أو التقدير للكلام عن حالات – لا يخدم الخليفة العباسي بأي حال من الأحوال.

لقد كان الجويني بفضل منهجه المقاصدي الجديد واعياً تماماً بالتغيرات السياسية والاجتماعية الكبرى التي حدثت بعد عهد الصحابة، ونظر إليها وكأنها حتمية تاريخية لا مفر منها هذا وأشير بالمرامز إلى منتهى الغايات...ثم أقدر شغور الحين عن حماة الدين، وولاة المسلمين، وأوضح إذ ذاك مرتبط قضايا الولاية، وأنهي الكلام منتهى الغاية **فإنه المقصود بالدرك والدراية**، وما نقدمه في حكم التوطئة والبداية"[1]. ويجيب في ختام عرضه للركن الأول عن سؤال افترضه: "فإن قيل: فإذا كان الفصلان، فلم أطلت فيما قدمت القول في أبواب الإمامة وأحكام الرياسة والزعامة ؟ قلت: لا يتأتى الوصول إلى درك تصوير الخلو عن الإمام لمن لم يحط بصفات الأئمة، ولا يتقرر الخوض في تفاصيل الأحكام عند شغور الأيام، ما لم يتفق الإحاطة بما يناط بالإمام، فلم أذكر المقدمة وأنا مستغن عنها"[2] . وفي هذه الفقرة يذكر الجويني سبب إدراجه الكلام في الإمامة (النموذجية) كتمهيد للكلام في معالجة الواقع ذلك أن ما حدث في عهد الصحابة من سوابق سياسية عية التي حكمت الأفعال السياسية عند الصحابة، وهذا ما اصطلحنا على تسميته بتعيين المناط. والناحية الثانية التي تجنبها الجويني أيضاً هي تنزيل هذه السوابق على الواقع مباشرة دون مراعاة للتغيرات الاجتماعية والسياسية التي حدثت منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم وهذا ما اصطلحنا على تسميته بتحقيق المناط، وهذا ما تجسد في تنظيراته للإمامة كنموذج وكواقع.

ويصف الجويني العمل المنهجي الذي أنجزه في ختام عرضه لنظرية الإمامة النموذجية بأنه سر الإيالة الكلية[3]، والإيالة هي السياسة، والكلية يقصد بها الأدلة الكلية ذات الطبيعة المقاصدية بخلاف الأدلة الجزئية (=القياس مثلاً). ويصفه أيضاً بأنه عمل تتضاءل عنه القوى البشرية[4]. وفي كل هذا يشير إلى المنهج المقاصدي الذي استخرجه

---

1 - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 10.
2 - نفس المصدر، ص137.
3 - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)،ص137.
4 -نفس المصدر، الموضع ذاته.

من استقرائه لفروع الشريعة، وطبقه في نقده للفكر السياسي الإسلامي تمهيداً لإعادة التأسيس لنظرية سياسية إسلامية تتكيف مع متطلبات الواقع.

أولا- الإمامة النموذجية (التامة) عند الجويني

أشرت في المطلب التمهيدي من هذا الفصل إلى أن إمام الحرمين الجويني انطلق في نقده للفكر السياسي الإسلامي الذي عاصره من ملاحظة منهجية عامة، حيث لاحظ أن المنهج المطبق تشوبه آفتان: الأولى تتعلق بإشكالية القطع والظن، والثانية تخص ظاهرة التعصب التي الإسلامي لا يخلو من اعتبار هذا النظر في بعض النقاط، لكن استخدام النظر المقاصدي (=المصلحي) بانتظام واطراد في إطار منهج عام يتناول أصول وفروع الشريعة لم نجده سوى عند الجويني. لذلك فلا غرابة في أن ننسب هذا الدليل إلى الجويني خاصة ونحن ندرك الخلفية الأصولية التي كانت وراء ظهور هذا الدليل في مباحث السياسة الشرعية.

ورغم حصر الجويني للأصول القطعية للإمامة في الإجماع فإنه أجرى النظر المقاصدي على مسائل الإمامة بالموازاة مع أصل الإجماع القطعي، وهذا ما يشير إلى اعتداد الجويني بهذا النظر، ذلك أن الجويني حينما يصر على تعضيد دليل الإجماع بدليل المقاصد أو تعضيد دليل المقاصد بدليل الإجماع من خلال الانطلاق من دليلين مختلفين والوصول إلى نتيجة في بعض المسائل التي لم يستدل عليها الجويني بدليل الإجماع.

وفيما يلي أعرض المسائل التي وظف الجويني فيها النظر المقاصدي كبديل للأدلة الظنية التي غرق في أوحالها الفكر السياسي الإسلامي الذي عاصره الجويني، مع ملاحظة أنني لن أتطرق إلى كل أجزاء نظرية الإمامة النموذجية عند الجويني، وإنما فقط للمسائل التي يتجلى فيها منهجه المقاصدي.

1- حكم نصب الإمام:

بعد أن استدل الجويني على وجوب نصب الإمام بالإجماع، لم يكتف بذلك، بل راح يعضد هذا الدليل بقوله:"أما أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- رأوا البدار

إلى نصب الإمام حقاً، فتركوا لسبب التشاغل به تجهيز رسول الله –صلى الله عليه وسلم– ودفنه، مخافة وفي هذه الفقرة نرى الجويني يستخلص من سوابق الصحابة –رضوان الله عليهم– (الإجماع) مقاصد شرعية هي **مناط الإجماع**، فهو يرى أن إسراع الصحابة – رضي الله عنهم– إلى نصب الإمام سببه واضح ولا تختلف فيه العقول لما فيه من أهمية في حفظ الدين والأمن في المجتمع الإسلامي وهذه الأمور من المقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية.

2–جماعة أهل الحل والعقد:

هذه مسألة شائكة في الفكر السياسي الإسلامي، ونكاد نجد إجماعاً لدى الباحثين المعاصرين حول غموض جماعة أهل الحل والعقد، فالريس يرى أن هذه الهيئة رغم أن مسؤوليتها البحث عن المرشحين الذين تتوفر فيهم شروط الإمامة واختيار الإمام من بينهم، وهي الهيئة التي توجب العقد ومسؤولة عن إتمامه وإنفاذه، إلاَّ أن الفقهاء لم يعطوا أوصافاً واضحة محددة تزيل الغموض الذي يحيط بها[1].

كذلك لاحظ الدكتور مبارك البغدادي أن كتب الفقه قاطبة ومن ضمنها كتاب "الأحكام السلطانية" للماوردي لا تذكر كيف يتم اختيار أو تعيين أهل الاختيار، وكيف يتم اجتماعهم، ويرى أن هذا الأمر ليس خاصاً بالماوردي بل يشاركه فيه جميع الفقهاء في الفكر السني[2]. المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف"[3]. وما ذكره الماوردي هنا من اشتراط الأخلاق والعلم بأحكام منصب الإمامة والخبرة السياسية شروط عامة غير دقيقة، ذلك أن المجتمع الإسلامي يحوي قوى سياسية مؤثرة في نصب الإمام، ولا يمكن تجاهل هذا العامل إذا تعلق الأمر بالحل والعقد.

وقد تبنى الشيخ رشيد رضا هذه الشروط في كتابه "الخلافة" وحاول تقديم مبررات لعدم اشتراط الماوردي لقوة العصبية في هذه الجماعة على أساس أن الأمر بديهي وأن

---

[1] - محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ص 223.

[2] - أحمد مبارك البغدادي: دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1987م، ص115.

[3] - الماوردي: الأحكام السلطانية، ج1، ص61.

تسميتهم بأهل الحل والعقد يكفي للدلالة على أنهم الرؤساء الذين تتبعهم الأمة في أمورها العامة[1]. أكثر دقة وتحديداً وواقعية من الذين سبقوه، وهذا ما سنعرفه بعد قليل.

ومما يدل على أن الفقهاء لم يُوفقوا في التوصل إلى وصف واضح ومحدد لأعضاء جماعة أهل الحل والعقد ما أثير من مناقشات حول عدد أفراد هذه الهيئة الذين يصح منهم عقد الإمامة، فمنهم من اشترط إجماع الأمة عن بكرة أبيهم، ومنهم من رأى أنها لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد، ورأى البعض الآخر أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام وليس لذلك عدد مخصوص، وهكذا يتناقص العدد إلى أن يصل إلى رجل واحد، وهذا الرأي الأخير هو مذهب أهل السنة وعلى رأسهم أبو الحسن برأي الجويني –الذي سنعرضه بعد قليل– في هذه المسألة لما احتاج إلى التكلف في إيراد المبررات لتوضيح وجاهة رأي أهل السنة.

وقد لخص الجويني في كتابه "الغياثي" هذه الآراء وعلق على ظنية النتائج التي توصل إليها الفقهاء وبعدها عن الواقع بقوله: "وهذه المسالك من أضعف طرق الأشباه، وهي أدون فنون المقاييس في الشرع، ولست أرى أن أحكم بها في مواقع الظنون ومظان الترجيح والتلويح، فما الظن بمنصب الإمامة ؟ "[2].

ويرجع الجويني سبب هذا الاضطراب في الآراء إلى الاختلاف في تفسير سوابق الصحابة، بسبب غموض بيعة أبي بكر الصديق، يقول الجويني: "وإنما اضطربت المذاهب في ذلك لوقوع البيعة لأبي بكر مبهمة من غير اختصاص بعدد، ولم يتجه إحالة انبرام العقد على بيعة واحد، فتفرقت الطرق، وأعوص مسلك الحق على معظم الناظرين في الباب"[3].

وبالنسبة لأهل السنة فقد رأينا في المبحث التمهيدي كيف أن الباقلاني نظر إلى بيعة الصديق نظرة مطلقة، وأسقط ما جرى فيها على الواقع السياسي دون مراعاة لتغير الظروف السياسية والاجتماعية وحكم بصحة بيعة الرجل الواحد من أهل الحل والعقد. وهذا ، واستخرج المقاصد الشرعية التي حكمت الأفعال السياسية الصادرة عن الصحابة

[1] - رشيد رضا: الخلافة، الجزائر: موفم للنشر، 1992م، ص27.
[2] - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم،(طبعة دار الكتب العلمية)، ص 38.
[3] - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم،(طبعة دار الكتب العلمية، ص39.

ψ ثم جعل المقاصد الشرعية المستنبطة المناط الذي يحكم وينظم اختيار الإمام، وكذلك الهيئة المخولة باختياره، ولا يهم بعد ذلك الوسيلة التي تتغير حسب الظروف (عدد أهل الحل والعقد) مادامت مقاصد الإمامة محققة.

وفيما يلي أنقل نص الجويني على طوله، وهذا لأهميته في توضيح رأيه، يقول الجويني: "الذي أراه أن أبا بكر لما بايعه عمر لو ثار ثائرون، وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة، لما كنت أجد متعلقاً في أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد، وكذلك لو فرضت بيعة اثنين أو أربعة فصاعداً، وقدّرت ثوران مخالفين، لما وجدت متمسكاً به اكتراث واحتفال في قاعدة الإمامة، ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي، واصطفقت الأكف، واستعت الطاعة، وانقادت الجماعة، فالوجه عندي في ذلك أن يعتبر في البيعة حصول مبلغ من على حسب الاستطاعة "[1].

ومن خلال هذا النص يتضح أن إمام الحرمين وهو يبحث عن المقاصد الشرعية التي جمعت كلمة الصحابة كشف عن قانون اجتماعي يحكم المجتمعات، ولم يلتفت إمام الحرمين إلى حيثيات وتفاصيل اجتماع السقيفة التي من الممكن أن تضلل الباحث وتبعده عن المحصلة النهائية لهذا الاجتماع والمقاصد الشرعية المستفادة منه، فقد تجاوز إمام الحرمين الإشكالية التي واجهت بعض المعاصرين الذين اعتبروا أن اجتماع السقيفة "اتسم بالعفوية والارتجال"[2]و "تأثير البنية القبلية البالغ في مواقف وقرارات الأطراف المعنية[3].

ويوضح الجويني في هذا النص أن العبرة ليست في شخص الرجل الأول الذي حرك المبايعة، ولا في العدد الذي قد يزيد عن الواحد، وإنما العبرة في حصول مبلغ من الاتباع والأنصار والأشياع تحصل بهم شوكة ظاهرة، تثبت بها الإمامة وتستقر، وهذه النتيجة استخلصها من بيعة الصديق، فمبايعة عمر لأبي بكر –رضي الله عنهما– ما كانت تستقر وتأخذ صفة الشرعية لو لم يتابعه الناس في ذلك، وهكذا فالجويني يحيلنا مباشرة إلى إرادة الأمة، وهذه الإرادة لا تظهر إلا في صورة شوكة ظاهرة بواسطتها يتحقق المقصد ، وهو موافق للإبهام الذي جرى في البيعة [= بيعة الصديق]"[4] .

[1] - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 38-39.
[2] - صافي لؤي: العقيدة والسياسة، ص 138.
[3] - نفس المرجع، ص 135.
[4] -الجويني: المصدر السابق، ص 39.

وعناية إمام الحرمين بالشوكة أمر اقتضاه النظر المقاصدي الذي يجمع بين المعايير الشرعية، وإمكانية تحققها في الواقع، وهذا ما استخلصه الجويني من إجماع الصحابة، أما ما لوحظ من عفوية في اتخاذ القرارات، وتأثير البنية القبلية في المجتمع الإسلامي في عهد الصحابة فهذه أمور اقتضتها طبيعة الاجتماع البشري، وهي بمثابة القانون الذي لا يمكن تجاوزه أثناء السعي نحو تحقيق المقاصد الشرعية السياسية، وهذا ما تم في اجتماع السقيفة فالصحابة –رضوان الله عليهم – كنخبة لم يتأثروا بالقبلية بقدر ما لا حظوا تأثيرها في العرب فكان اختيارهم لأبي بكر يجمع بين التوازنات السياسية التي يفرضها

وقد نبه الجويني إلى محورية فكرة الشوكة في تنظيراته السياسية للإمامة النموذجية وانتشارها في مختلف فروع هذه النظرية بقوله: "ويتعين على ما ذكرته بأني سأوضح في بعض الأبواب الآتية أن الشوكة لا بد من رعايتها"[1].

ولقد كان الجويني مدركاً للخلل الذي كان يلازم الفكر السياسي الإسلامي عامة والفكر السني خاصة في هذه المسألة، وهذا ما تجلى في طريقة مناقشته لها، فبعد أن عرض هذه المسألة في فصلين مستقلين كما هي عادة السابقين والمعاصرين له، الأول ذكر فيه صفات أهل الحل والعقد وآراء العلماء فيها، والفصل الثاني خصصه لمناقشة عدد من إليه الاختيار والعقد؛ نجده يربط بين الفصلين ويرى أن صفات أهل الحل والعقد لها ارتباط مباشر بإشكالية تحديد عددهم.

يقول الجويني في ختام الفصل الأول بعد أن ذكر آراء العلماء في صفات أهل الحل والعقد: "وأما ما نختاره فلست أرى ذكره إلا في خاتمة الفصل الثاني المشتمل على ذكر عدد المختارين، فإنه يتعلق بالفصلين"[2]. وفي ختام الفصل الثاني الذي عرض فيه رأيه حول عدد أهل الحل والعقد يعود الجويني إلى جوهر المسألة و يقول موضحاً الشرط الحقيقي والقريب إلى الواقع واقتهاراً"[3].

[1] - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 39.
[2] - نفس المصدر، ص 36.
[3] - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 40.

وفي الأخير أشير إلى أن الجويني ناقش بقية صفات أهل الحل والعقد بمنهج مقاصدي؛ فمثلاً يستدل على اشتراط الذكورة والحرية في أهل الاختيار إضافة إلى الإجماع بقوله: " الغرض **تعيين قدوة، وتخير أُسوة، وعقد الزعامة لمستقل بها، ولو لم يكن المعيّن المتخيِّر عالماً بصفات من يصلح لهذا الشأن –لأوشك أن يضعه في غير محله، ويجر إلى المسلمين ضراراً بسوء اختياره، ولهذا لم يدخل في ذلك العوام، ومن لا يعد من أهل البصائر، والنسوة لازمات خدورهن مفوضات أمورهن إلى الرجال القوامين عليهن، لا المقصد الشرعي الذي نرمي إلى تحقيقه من وراء تعيين الإمام، وقد عبر عن هذا المقصد بالغرض، فإذا كان المقصد تعيين قدوة للمسلمين، لتسيير دواليب الدولة، فلا بد من توفر صفة الخبرة السياسية، وهذا ما لا يوجد في النساء والعبيد عموماً[1].**

ر الجويني الإجماع على **صفة البصر** في الإمام، ثم عضد ذلك بما يمكن أن نسميه دليلاً مقاصدياً، ذلك أن فقد حاسة البصر يجعل المقاصد المرجوة من الإمامة منعدمة، ويصرح الجويني أن الدليل المقاصدي مقصود عرضه في هذا الكتاب حيث يقول: "وانعقاد الإجماع يغني عن الإطناب، ولكن من مقاصدنا في هذا الكتاب ،التعرض لمعاني الإيالة في أدراج الأبواب"[2]. وهذا ما يدل على تعويل الجويني على المنهج المقاصدي في حل المعضلات التي سببها المنهج القديم بسبب الاعتماد على أدلة ظنية.

على النسب، فقد لاحظ الجويني أنه لو كان منصب الإمامة متاحاً في الشرع لغير قريش"لطلبه ذوو النجدة والبأس، وتشمر في ابتغائه عن ساق الجد أصحاب العدد والعُدد، وقد بلغ طلاب الملك في انتحاء الاستعلاء على البلاد والعباد أقصى غايات الاعتداء"[3].كما أن الجويني أول من استخدم أصل مقاصد الإمامة بوضوح تام[4]، وأجراه على مسائل الإمامة بنظام. ورغم ذلك، فإنه لم يعترف بمقصود الشارع من اشتراط النسب، ويقول: "لسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب"[5]. ويقول في موضع

---

[1] - لقد علقت في المبحث الأول على دليل الإجماع عند الجويني بخصوص مسألة اشتراط الذكورة.
[2] - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 42.
[3] - نفس المصدر، ص 44.
[4] - هذا ما سنتعرف عليه خلال هذا المبحث.
[5] - نفس المصدر، ص 44.

آخر: "فإن النسب ثبت اشتراطه تشريفاً لشجرة رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، إذ لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب"[1].

كما استدل على **صفة الشجاعة** بقوله:"ولا يصلح لإيالة طبقات الخلائق، وجر العساكر... رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلال الإمام...ولو لم يكن مجتهداً في دين الله للزمه تقليد العلماء، واتباعهم، وارتقاب أمرهم ونهيهم، وإثباتهم ونفيهم، وهذا يناقض منصب الإمامة ومرتبة الزعامة"[2]، وعلى صفة الكفاية و الفطنة وتوقد الرأي بقوله: "**والغرض الأعظم من الإمامة** جمع شتات الرأي، واستتباعُ رجلٍ أصناف الخلق على تفاوت إراداتهم...فإن معظم الخبال والاختلال يتطرق إلى الأحوال من اضطراب الآراء... إلى الأمور واستقلال بالمهمات وجر الجيوش، لا يزعه خور الطبيعة عن ضرب الرقاب أوان الاستحقاق، ولا تحمله الفظاظة على ترك الرقة والإشفاق، ثم لا يكفي أن يسمى كافياً، فرب مستقل بأمر لا يستقل بأمر فوقه، **فلتعتبر مقاصد الإمامة**، وليشترط استقلال الإمام بها فهذا معنى النجدة والكفاية"[3].

وهكذا فالجويني يدعو إلى النظر في شروط الإمام من خلال تحقق مقاصد الإمامة، فصفات الشجاعة والكفاية والاجتهاد، مشروطة لأن مقاصد الإمامة (النموذجية) الفكر السياسي الإسلامي قبل الجويني أو في كتابات المعاصرين له كالماوردي مثلاً، لا يعدم بعض النماذج ذات البعد المقاصدي، لكن ما يميز الجويني في هذا الجانب هو انضباط هذا الدليل عنده، واطراده في مسائل الإمامة، وكذلك الأهمية التي أولاها الجويني لهذا الدليل الواقعي حيث نجده يكاد يوازي دليل الإجماع من حيث القوة الاستدلالية عكس باقي الأدلة الظنية.

4- خلع الأئمة وانخلاعهم:

ذكر الجويني في هذا الباب الأسباب التي تؤدي إلى انتهاء ولاية الإمام مثل الردة، والجنون ووقوع الإمام تحت الأسر، وفقد بعض الحواس المؤثرة على أداء وظيفة الإمامة، واستقالة الإمام من منصبه، وكل هذه المسائل عالجها بمنهج النظر مقاصدي، لكن

---

1 -نفس المصدر، ص140.

2 - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 46-47.

3 - نفس المصدر، ص 47 –48.

المسألة التي ركز عليها الجويني وأبدع فيها هي مسألة فسق الإمام، وهي لا تقل أهمية وإشكالية أصعب المسائل المعروضة في كتابه "الغياثي"، كما أنها من المسائل التي أشكل فهمها على الفقهاء، يقول الجويني مبيناً هذا المعنى: "والذي غمض على العلماء مدركه، واعتاص على المحققين مسلكه طريان ما يوجب التفسيق على الإمام، فلينعم طالب التحصيل في ذلك نظره، وليعظِّم في نفسه خطره، وليجمع له فكره، فإنه من معاصات الكلام في الكتاب، والمستعان رب الأرباب"[1].

وقبل أن يخوض الجويني في مسائل الخلع والانخلاع يضع قاعدة عامة تؤلف بين مسائل الباب وهي "أن كل ما يناقض صفةً مرعيةً في الإمامة ويتضمن انتفاءها، فهو مؤثر في الخلع والانخلاع،وهذا لا محالة معتبر الباب"[2]. ويفرق الجويني بين جماعة أهل الحل والعقد إذا ثبتت إحدى صفات الخلع.

وسأكتفي بعرض مسألة فسق الإمام باعتبارها المسألة التي شغلت الفكر السياسي الإسلامي، وشغلت الجويني أيضاً، كما أن عرضها من شأنه الكشف عن المنهج المقاصدي الفريد الذي اتبعه الجويني في فك ألغاز هذه المسألة .

نقل لنا ، والفريق الآخر ذهب إلى أن الفسق بنفسه لا يتضمن الانخلاع، ولكن يجب على أهل الحل والعقد إذا تحقق خلعُه[3]. والقول بعزل الإمام الفاسق تبناه المعتزلة؛ فشيخ المعتزلة في عصره القاضي عبد الجبار يدعي إجماع الصحابة على خلع الإمام الذي حدث له الفسق، ويرد الأحاديث الواردة في الطاعة، لأنها برأيه أحاديث آحاد وليس فيها ما يوجب طاعة الفاسق[4].

هذا ولم يذكر إمام الحرمين رأي أصحاب الحديث وجماهير علماء السنة الذين منعوا الخروج على الإمام الفاسق استناداً إلى إجماع الصحابة، واختلفوا في تعيين مناط هذا الإجماع، مقاصد الإمامة، وكأن إمام الحرمين رأى أن آحاد هذه الآراء أصابت بعض الحق، في حين أن الحق في مجموعها، ولا يتحقق ذلك إلا في إطار أصل مقاصد الإمامة، هذا الدليل الذي يتجاوز النظرة الضيقة والجزئية التي انحصرت فيها الآراء

[1] - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 51.
[2] - نفس المصدر، ص 51.
[3] - نفس المصدر، ص51-52.
[4] -يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: "فقد ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجري مجرى الفسق"، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج20، قسم "أ" ص234.

السابقة بسبب أدلة جزئية ظنية بعيدة عن الواقع إلى نظرة كلية مقاصدية تجمع بين المعايير الشرعية والواقع السياسي.

يشرع إمام الحرمين في تعيين مناط المسألة من خلال انتقاده للرأي الذي يذهب إلى أن مجرد الفسق يتضمن الانخلاع أو الخلع، ويستند في رأيه هذا إلى دليل مقاصد الإمامة، يقول لذي بصيرة إشكال في استحالة استمرار **مقاصد الإمامة**، مع المصير إلى أن الفسق يوجب انخلاع الإمام، أو يسلط خلعه على الإطلاق"[1].

وينطلق الجويني في تصوير هذه الحالة (استحالة استمرار مقاصد الإمامة) من الواقع، فالفسق بمعناه المطلق، والمتفق عليه بين العلماء لا يمكن الاحتراز منه للأسباب المنطقية التالية:

– طبيعة إلى اتباع الملذات والطباع مستحثة على الشهوات، والتكاليف متضمنها كلف وعناء، ووساوس الشيطان وهواجس نفس الإنسان متظافرة على حب العاجل...والدنيا مستأثرة...ولا خلاص إلا لمن عصمل[2].

- طبيعة عمل الإمام، واشتغاله في إدارة وتسيير الموارد البشرية والمالية للدولة يجعل "اشتراط خلع أو انخلاع الإمام لأدى هذا الأمر إلى جدل يومي ينْصبُ حول أفعال وأقوال الإمام ،وانقسم الناس إلى مجموعات وأحزاب تنادي في جميع الأوقات بعزل الإمام، وأخرى تنادي باستمراره، ونتج عن ذلك عدم استتباب طاعة الإمام.

ونتيجة لهذه الأسباب يقرر الجويني: "والذي يجب القطع به أن الفسق الصادر من الإمام لا يقطع عن ربقة الطاعة"[3]، وفي هذه الفقرة نرى أن الجويني يعطي لدليل المقاصد صفة القطع التي كان حصرها في الإجماع.

وعضد الجويني دليل المقاصد بالقياس، فقد شبه الفسق الذي يعترض الإمام بمرضه، فإذا كان المرض العارض باتفاق العلماء لا يقضي بخلع أو انخلاع الإمام، رغم أنه يؤثر في نظر الإمام (تسييره لمصالح الأمة) ،فكذلك الفسق – الذي لا يؤثر في نظر الإمام في الحال – قد يكون عارضاً ويمكن الشفاء منه.

[1] - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 53.
[2] - نفس المصدر، ص 52.
[3] - نفس المصدر، ص 53.

ولم يكتف منها: قوله صلى الله عليه وسلم: «**هل أنتم تاركون لي أمرائي لكم صفو أمرهم وعليهم كدره**»[1] إلى غير ذلك من الألفاظ"[2].

وهنا تظهر عبقرية الجويني الذي ألف بين الأدلة الجزئية المتمثلة في أحاديث الطاعة والدليل الكلي المتمثل في مقاصد الإمامة، ففي نظره أن مدلول أحاديث الطاعة ليس مطلقاً، بل ينصرف إلى حالات جزئية معينة مثل حدوث الفسق من الإمام ويكون هذا الفسق كالمرض العارض المرجو الزوال، وهذا المدلول يتفق مع دليل المقاصد الذي ذكره آنفاً، وكأن الجويني فهم أن هذه الأحاديث الشريفة تعالج حالة معينة وجاءت في سياق استقرار هذا المنصب.

وإذا كانت أحاديث الطاعة تنطبق على الحالة السابقة فإن الواقع السياسي يتغير عبر الزمان والمكان وهناك حالات جزئية أخرى –سيأتي ذكرها– لا تخضع لأحاديث الطاعة، ولا يمكن معالجتها إلا في إطار أصل مقاصد الإمامة، هذا الدليل الكلي يرى الجويني أنه يستوعب بمرونته مختلف الوقائع السياسية، ويحفظ للشريعة الإسلامية هيمنتها على تصرفات الناس. يقول الجويني موضحاً المنهج المقاصدي الذي سلكه: "وإنما غرضي من وضع هذا الكتاب، وتبويب هذه الأبواب تحقيق الإيالات الكلية، وذكر ما لها وأشرت هي السياسات، والكلية يقصد بها الجويني أدلة السياسة الشرعية الكلية، وهي أصل مقاصد الإمامة الذي ما فتئ يستشهد به.

ينتقل الجويني بعد ذلك إلى حالة جزئية أخرى من حالات الواقع السياسي؛ هذه الحالة لا يمكن معالجتها بأحاديث الطاعة، ذلك أن بعض حالات فسق الإمام ليست عابرة ولا هفوة عارضة بل قد تكون صفة أصيلة في الإمام "مشعرة بركاكة الدين في الأصل، أو باضطراب الجبلة"[3]. وفي هذه الحالة فإن المقاصد التي من أجلها شرعت الإمامة تكاد ...وتداعى الخلل والخطل إلى عظائم الأمور، وتعطيل الثغور"[4] أصبح من الواجب إقالة الإمام الفاسق، لأن بقاءه يخالف مقاصد الإمامة التي من أجلها نُصب إماماً للمسلمين.

---

[1] - الحديث رواه مسلم بلفظ قريب.رقم: 1753، ج3، ص1373.
[2] - الجويني، المصدر السابق، ص 53.
[3] - نفس المصدر، ص 54.
[4] - نفس المصدر، الموضع ذاته.

وقد يتساءل المرء عن حالات أخرى تتدرج بين الفسق العارض والفسق المستمر، فكيف يتم تحديد هذا الأمر دون تعريض منصب الإمامة إلى الاضطراب؟ ويجيب ، وبعد زواله، فهو موجب الانخلاع، وما احتيج فيه إلى نظر وعبر، لم يتضمن بنفسه انخلاعاً[1].

ويصل الجويني في الأخير إلى رأيه في مسألة فسق الإمام، ويحدد درجات الفسق وما ، ومن غير استمرار عليها، لا يوجب عندنا خلعاً ولا انخلاعاً، وقد قدمت فيه عن بعض أئمتنا خلافاً، وأما التمادي في الفسوق إذا جر خبطاً وخبلاً في النظر كما تقدم تصويره وتقديره، فذلك يقتضي خلعاً وانخلاعاً"[2].

هذا الذي ذكره الجويني بشأن خلع الإمام الفاسق صحيح من الناحية النظرية، لكن الجويني يعلم أن خلع الإمام الفاسق ليس بالأمر الهين، لذلك **نجده يلجأ مرة أخرى** هو المطلوب، وإذا كان الإمام الفاسق يملك القوة من الجنود والعساكر، ولا يمكن إقالته فهذه الحالة يسميها الجويني خلو الزمان عن الإمام ،فيُنظرُ إلى مصالح المسلمين فإن كانت الخسائر في الأرواح والأموال كبيرة فلا بد من الرضى بالأمر الواقع والصبر على الإمام الفاسق، وهو الحكم والمناط الذي اتفق بشأنه الصحابة ومن بعدهم التابعين ومن بعدهم جماهير أهل السنة، أما إذا كان التغيير لا يضر كثيراً بمصالح المسلمين فلا بد من الخروج على الإمام الفاسق، ويمنع الجويني الأفراد من الجويني من جواز الخروج على الإمام الفاسق عند القدرة والتمكن من إزالة المنكر، يتوافق وما توصلنا إليه في الدراسة التطبيقية عندما قلنا إن الصحابة الذين أجازوا الخروج على يزيد إنما أجازوا ذلك بعد تحقيق مناط حكم عدم الخروج، ويتوافق أيضاً وتعيين وتحقيق المناط الذي استنتجناه بخصوص رأي الإمامين مالك وأبي حنيفة في المسألة.

وأكتفي بهذا القدر في الكشف عن منهج الجويني المقاصدي، على أن الجويني عالج جميع مسائل المنهج، وبنفس الدقة والتفريع، وضبط مسائل هذا الباب وفق فكرة مقاصد الإمامة، ويكون بذلك قد نقل الفكر السياسي الإسلامي- خاصة ما تعلق بمسألة فسق الإمام- من الظنية إلى القطعية، ومن المثالية المفرطة إلى الواقعية، ومن الغموض إلى الوضوح.

---

1 - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص54.

2 - نفس المصدر، ص 59.

5- ولاية العهد:

تعتبر ولاية العهد إحدى الإشكاليات التي تعترض الفكر السياسي السني قديماً وحديثاً[1]، في الإمام المولَّى، فإن العهد صحيح، وقد وذهب إلى هذا الرأي بعض شيوخ المعتزلة[2]، والباقلاني[3]، وعبد القاهر البغدادي[4]، **وإمام الحرمين الجويني**[5]، وفريق آخر من العلماء ذهب إلى أن ولاية العهد لا تثبت إلا باستشارة أهل الحل والعقد، ولا يكفي توفر شروط الإمامة في المولَّى، وفهموا من استخلاف أبي بكر لعمر على أنه من باب النصيحة للأمة، وأن الإجماع يخص اتفاق الأمة على خلافة عمر -رضي الله عنه- وليس على حق الإمام في الاستخلاف، ومثَّل هذا الرأي بعض شيوخ المعتزلة [6]. أما الماوردي فنقل مرتبطة بما حدث في التاريخ السياسي للمسلمين من سوء استغلال لهذا المبدأ، فرغم أن الفقهاء أقروا صحة مبدأ الاستخلاف في إطار من الشرعية؛كاشتراط الفريق الأول توفر شروط الإمامة في المولِّي والمولَّى، واشتراط الفريق الثاني استشارة جماعة الحل والعقد، إلا أن الواقع المرُ، وخشية الفقهاء من الفتنة والشوكة أدى بهم إلى قبول بعض التجاوزات، حيث لم يُراَعِ أئمة الجور استشارة أهل الحل والعقد[7].

ودافع الريس عن وجهة نظر الفقهاء وأوضح أن ولاية العهد ما هي في الواقع إلا صورة خاصة هو ادعاء هذا الفريق - ويمثلهم في ذلك إمام الحرمين- وقوع الإجماع على أصل التولية (=أحقية الإمام في الاستخلاف دون المرور على أهل الحل والعقد)، وإمام الحرمين يقصد هنا الإجماع بمعناه الأصولي، وقد حاولت في الدراسة التطبيقية لفترة الصحابة إثبات أن ولاية العهد في حقيقتها مجرد تحقيق لمناط وجوب نصب الإمام، وكذلك في المبحث الثاني من هذا الفصل حاولت بيان فساد هذا المذهب.

---

[1] - لؤي صافي: العقيدة و السياسة، ص 233.

[2] - انظر: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج20، قسم أ، ص 253.

[3] - الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 467-476 تأكد من الصفحة.

[4] - هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، من مؤلفاته: تأويل متشابه الأخبار، التحصيل في أصول الفقه، تفسير القرآن، **الإيمان وأصوله**، فضائح المعتزلة، توفي سنة 429هـ وقيل سنة 427هـ . (القسطنطيني: كشف الظنون، ج1، ص83 ، ج1، ص441 /الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق: خليل خميس، بيروت: دار القلم، ج1، ص226 /ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية،ج2،ص 211).

- البغدادي، أصول الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1401هـ –1981م، ص285.

[5] - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 64-65.

[6] - انظر: عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج20، قسم أ، ص 253. .

[7] - رشيد رضا: الخلافة، ص 54-55.

وإذا كان إمام الحرمين الجويني بدا مثالياً حين استدل على تولية العهد بالإجماع، فإنه يبدو واقعياً حينما عضد دليل الإجماع بدليل مقاصدي أوضح من خلاله الخلفية الاجتماعية والسياسية التي كانت وراء إجماع الصحابة –رضي الله عنهم– ويمكن أن سياسياً، والنتائج التي استخرجها الجويني من إجماع الصحابة لم تكن في نظري مقاصد شرعية (مناط للحكم) بقدر ما كانت وسائل لمقاصد شرعية (أوعية حاملة للمقصد الشرعي) (=تحقيقاً لمناط الحكم)، وإذا أردنا أن نقرر إجماعاً أصولياً في هذه القضية نقول أن الصحابة – رضي الله عنهم– أجمعوا على ضرورة استقرار منصب الإمامة ، وهذا هو الإجماع السياسي.

إذا وضح ذلك ننتقل إلى الدليل المقاصدي الذي عضد به الجويني إجماع الصحابة السياسي، يقول الجويني: "وفي الإجماع بلاغ في روم القطع وإقناع. ولكن معنى تصحيح التولية واضح في مسالك الإيالة، فلا بد من التنبيه له. فإذا كانت الإمامة تنعقد باختيار واحد أو جمع من المختارين، كما سبق تفصيله، وتحقق تحصيله، فالإمام الذي هو قدوة المسلمين، وموئل المؤمنين، وقد مارس الأمور وقارع الدهور، وخبر الميسور والمعسور ولكن التنبيه إلى المقصد الشرعي ومن ورائه الوسيلة الكامنة وراء دليل الإجماع، فإذا كانت الإمامة قد تثبت ببيعة الواحد، فكذلك ولاية العهد تشبه بيعة الواحد ،حيث نجد الإمام وهو رجل واحد يستخلف إماماً، وسبق للجويني تقرير هذه الحقيقة من خلال فكرة مقاصد الإمامة، فالعبرة بتحقق مقاصد الإمامة واستقرار هذا المنصب، ولا يحصل الاستقرار إلاَّ في ظل شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة، ولا تحصل الشوكة إلا بوجود أولى من أي فرد أو جماعة في اختيار إمام جديد للأمة.

ويشاركُ الجويني نفس المنهج الإمام ابن حزم الظاهري حيث نجده يعلل ولاية العهد بدليل مقاصدي، يتعلق باستقرار منصب الإمامة، يقول ابن حزم:" وهذا الوجه الذي نختاره، ونكره غيره، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله،

ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب، مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى، ومن انتشار الأمر، وارتفاع النفوس، وحدوث الأطماع"[1].

ولقد تنبه الدكتور ضياء الدين الريس إلى العلاقة الوطيدة بين ولاية العهد وبيعة الرجل الواحد الذي يفوض إليه بالعهد هو نفس هذا الواحد الذي تحدثنا عنه وناقشنا مسألته، الذي أجزنا له أن يتولى عقد الإمامة وحده مع الإمام، فالمشكلة هي بعينها، وكل ما اشترطنا في ذاك الواحد، وكل ما ينطبق عليه، يشترط أيضاً وينطبق على الإمام حين يعهد"[2].

ونقول تبعاً لذلك أن الجويني ومن ورائه الفقهاء كانوا ينظرون للواقع الذي عايشوه من خلال سوابق الصحابة، وتشابه الظروف السياسية الاجتماعية بين عصر الصحابة – أ في الاستدلال بالإجماع الأصولي وكان مثالياً، فإنه أصاب وكان واقعياً حين فسر سوابق الصحابة في إطار فكرة مقاصد الإمامة، ضمن نظرية الإمامة النموذجية.

6- إمامة المفضول:

فكرة الأفضلية طفت على السطح كمظهر من مظاهر الاختلاف السياسي بين السنة والشيعة، فقد كان النقاش في البداية متعلقاً بالخلفاء الراشدين وبشرعية خلافتهم، وقد يكون له علاقة أيضاً بمعارضة الأمويين والطعن بخلفائهم[3]، وقد تباينت آراء الفقهاء حسب اختيار الأفضل لمنصب الإمامة، ومنهم من ذهب كالشيعة إلى أن علي هو الأفضل، وذهب المعتزلة إلى رأي آخر، وهو إمكانية تولية المفضول مع وجود الأفضل، هذا الرأي بأن الإمامة يُختار لها بحسب ما تقتضيه المصالح، والأفضل قد يفتقر لبعض الصفات التي تجعل المفضول يقدم للإمامة[4]، على أن المعتزلة يعنون بالأفضلية التقوى والصلاح.

أما إمام الحرمين الجويني فقبل أن يخوض في هذه المسألة فقد أعطى مفهوما للأفضلية مغايراً للمفهوم الذي وجدناه عند المعتزلة (القاضي عبد الجبار)، يقول الجويني:

---

1 - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة : مكتبة الخانجي، ج4، ص 131. مع ملاحظة أن ابن حزم في كلامه هذا يبدي مجرد رأي وليس استدلالا بالنظر المصلحي؛ لأنه لا يعترف به، نقول هذا الكلام من خلال ما توصلنا إليه عند تقرير رأيه في اجتهاد الصحابة، ورأيه في الاجتهاد عموما في الباب الأول.

2 -محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، ص 242.

3 - يوجه سوي: تطور الفكر السياسي عند أهل السنة، ص 111.

4 - انظر، عبد الجبار، المغني ، ج20، قسم أ ، ص227.

"والقول في الفاضل والمفضول ليس هو على أعلى القدر والمرتبة وارتفاع الدرجة، والتقرب إلى الله في عمله...فإذا أطلقنا الأفضل في الباب عنينا به الأصلح للقيام على الخلق بما يستصلحهم"[1]، وبهذا المفهوم الجديد يربط الجويني المسألة بمقاصد الإمامة، ة ترتبط مباشرة بمقاصدها.

وبعد أن حكى الجويني مذاهب العلماء، وهي مواقف متضاربة، فالزيدية يقولون بتصحيح عقد إمامة المفضول على الإطلاق، وذهب بعض الأشاعرة إلى تجويز عقد الإمامة للمفضول مع التمكن من العقد للأفضل، وذهب جمهور الأشاعرة من الأصوليين إلى أن الإمامة لا تنعقد للمفضول مع إمكان العقد للأفضل، وهذا الفريق انقسم إلى قسمين وشوكة للإمام المعقود له، بحيث لا يبعد من الإمام أن يصادم بها من نابذه وناواه، ويقارع من خالفه وعاداه، وإذا فرض العقد للمفضول على هذا الوجه، ففي الحكم بأن الإمامة غير منعقدة له فتن ثائرة، وهيجان نائرة، وقد يُهلك فيها أمم، ويصرع الأبطال الذين هم نجدة الإسلام...ولا يفي ما كنا نترقبه من مزايا الفوائد بتقديم الفاضل بما نحاذره الآن من تأخير المفضول"[2]. وهكذا نجد أن فكرة مقاصد الإمامة مسيطرة على ، والحكم بصحة هذا العقد راجع إلى ترجيح المصالح، لأن الخسارة المتحققة من وراء اختيار المفضول أقل بكثير من الخسارة التي تنجم عن الفتن وإراقة الدماء، والغرض الأساس هو تحقيق مقاصد الإمامة.

7- وحدة الإمامة:

بعد أن استدل الجويني على منع نصب إمامين بالإجماع عضد هذا الدليل بقوله"فالغرض الأظهر إذاً من الإمامة لا يثبت إلا بانفراد الإمام"[3]، وأوضح الجويني المقصد الشرعي (مناط حكم الإمامة المجمع عليه) بقوله:" وقد تقرر من دين الأمة قاطبة أن الغرض من الإمامة جمع الآراء المشتتة...وليس بالخافي على ذوي البصائر أن الدول إنما دليل المقاصد حيث يجعل من وحدة الإمامة أمر في غاية الأهمية، وذلك لأن كثرة الأمراء في الأقطار الإسلامية يؤدي إلى تشتت للآراء وضياعٍ لمصالح الأمة الإسلامية.

---

1 - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 76-77.

2 - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 78 .

3 - نفس المصدر، ص 80.

ثانياً- إمامة الواقع عند الجويني (تحقيق المناط في عصره) التكيف مع الواقع (خلو الزمان عن الإمام النموذجي) (الإمامة الناقصة)

توطئة:

تجلت واقعية الجويني في توظيفه لأصل مقاصد الإمامة في مباحث السياسة الشرعية الدستورية، هذا الأصل المبني على عنصرين أحدهما يمثل المعايير الشرعية

والثاني يمثل مراعاة الواقع من خلال ربط تحقق مقاصد الإمامة بفكرة الشوكة وما يحققها من أتباع وأشياع، وقد فسر به الجويني سوابق الصحابة –رضي الله عنهم– تفسيراً اجتماعياً واقعياً، ونقد به مناهج الأوائل في الإمامة وأعاد بذلك رسم نظرية الإمامة كما يجب أن تكون في الواقع. وهو ما أطلقنا عليه "تعيين المناط".

وفي هذا المطلب نجد الجويني يخطو خطوة أخرى نحو الواقع وذلك بالسعي نحو وهذا ما أطلقنا عليه اسم "تحقيق المناط" وهذا بعد أن قدم لذلك بعرض نظرية الإمامة النموذجية، وقد كساها الجويني حلة جديدة بمنهجه المقاصدي وربط بين أجزائها المتناثرة.

ومثلما قسم الجويني مقاصد الشريعة إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات نجده هنا يقسم ام الحرمين الجويني أن يقدم للفكر السياسي الإسلامي في عصره نظرية إمامة تتكيف مع الواقع وتحافظ على مقاصد الشريعة من الإمامة بأقصى قدر ممكن.

1- مفهوم خلو الزمان عن الإمام

يقول إمام الحرمين: "لا يتأتى الوصول إلى درك تصوير الخلو عن الإمام لمن لم يحط بصفات الأئمة الفاسق المتشبث بالسلطة حالة خلو للزمن عن إمام، يقول موضحاً هذا المعنى: "إن عسر القبض على يده الممتدة [= الإمام الفاسق] لاستظهاره بالشوكة العتيدة، والعُدد المعدة، فقد شغر الزمان عن القيام بالحق...ووقع الكلام في أحد مقصودي الكتاب، إذ هذا المجموع مطلوبه أمران: أحدهما: بيان أحكام الله عز وجل عند خلو الزمن عن الأئمة"[1].

كذلك افتقاد الإمام للشوكة يعتبر حالة خلو للزمان عن الإمام رغم توفر باقي الشروط، والسبب في ذلك ارتباط تحقق مقاصد الإمامة بالشوكة، فبدون الشوكة لا

[1] - نفس المصدر، ص54-55.

يعتبر الإمام ذله الأنصار ولم تواته الأقدار بعد تقدم العهد لـه، أو صحيح الاختيار فإذا اتفق ذلك فقد حيل بين المسلمين وبين وزر يستقلُ بالأمر، فالوجه نصب إمام مطاع"[1]. وإذا كان الجويني في مرحلة الإمامة النموذجية يجعل من الشوكة تعبر عن رأي جماهير الأمـة، وتعكس قوة جماعة أهل الحل والعقد، فإنـه فـي مرحلـة خلـو الـزمن عن الإمـام تحدث قطيعة وانفصام بين القوة (العسكرية) وجماهير الأمـة ممثلـة فـي جماعة الحل والعقد، فتصبح هذه الجماعة مجردة من أهم عنصر فعال في وظيفتها الدستورية وهو القوة ،وتنتقل هذه القوة إلى كيان آخر يمثله في عصر الجويني سلاطين السلاجقة.

2-معالجة خلو الزمان عن الإمام

يحرص الجويني منذ البداية على معالجة الواقع السياسي الذي عاصره على أسس شرعية ن الفقهاء والسياسيين مفاجئة ومخالفة لما درج عليه الفقهاء في تنظيراتهم المثالية و التي كانت في العموم تصب في صالح الخلافة العباسية.

أ- ترتيب صفات الإمام حسب مقاصد الإمامة[2]

قبل أن يعرض الجويني لحالات الخلو المتوقعة يعيد ترتيب صفات الإمام النموذجي بحسب أهميتها في إطار فكرة مقاصد الإمامة، ومثلما توصل الجويني في اجتهاداته في مقاصد الشريعة إلى أن مقاصد الشريعة تنقسم إلى مقاصد ضرورية وحاجية وتحسينية كذلك نجده يقسم الإمامة إلى مقاصد ضرورية وأخرى ثانوية مكملة للضرورية.

وبعدما كان ما كان سائداً في عصره والعصور السالفة حيث كان يمثل اشتراط النسب القرشي أحد الأسلحة التي واجه بها بعض الفقهاء ومن ورائهم الخلفاء العباسيين ضغط الفاطميين الذين أقاموا نظاماً خلافياً في المغرب، والسلطة الفعلية في المشرق الممثلة في سلاطين بني بويه ومن بعدهم السلاجقة[3]. والمستقرئ لكتابات الفقهاء من أهل السنة

---

1 - نفس المصدر، ص58.

2 - تكلم عبد المجيد الصغير في كتابه " الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام" عن ترتيب الجويني لشروط الإمام وفق مقاصد الشريعة (انظر ص 268).

3 - للإطلاع على دور الفقهاء في الحفاظ على الخلافة العباسية انظر: - نزار النعيمي: المقاصد السياسية والشرعية في مفهوم الإمامة عند الباقلاني، دبي: مجلة الأحمدية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، العدد الثاني عشر، نوفمبر 2002 م، ص 236-239.

- يوجه سوي، تطور الفكر السياسي عند أهل السنة، ص 164.

المعاصرين والسابقين لإمام الحرمين الجويني يجد إجماعاً حول هذا الشرط، فالباقلاني يشترط في الإمام أن يكون "قرشياً من الصميم"، وكذلك البغدادي حيث ينسُب هذا الرأي لأهل السنة[1]، و الماوردي، أما ابن الفراء فلا يتخيل خلو قريش عن صالح للإمامة، لأن في الذهاب إلى القول بالخلو تكليف مع عدم القدرة وهذا لا يجوز[2].

ولقد كان في مصر، والسلاطين ذوي القوة والبأس في المشرق، يظهر ذلك من خلال تفسيره للإجماع المنعقد حول هذا الشرط، يقول الجويني: "لم يتشوف قط أحد من غير قريش إلى الإمامة، على تمادي الآماد وتطاول الأزمان، **مع العلم بأن ذلك لو كان ممكناً لطلبه ذوو النجدة والبأس، وتشمر في ابتغائه عن ساق الجد أصحاب العدد والعُدد، وقد بلغ طلاب الملك في انتحاء الاستعلاء على البلاد والعباد أقصى غايات الاعتداء**...فلو كان إلى ادعاء الإمامة مسلك، أو له مدرك، لزاوله محقون أو مبطلون من غير قريش، **ولما ء**، وانتموا انتماء الأدعياء... **وقد تصدى للإمامة ملوك من قريش، وإن لم يكونوا على مرتبة مرموقة في العلم**، والسبب فيه أن العلم يدعيه كل شاد مستطرف...والنسب مما لا يمكن ادعاؤه"[3].

ورغم رسوخ هذا الشرط في أذهان الفقهاء والملوك والسياسيين عبر التاريخ، وإجماع فقهاء السنة عليه، فإن الجويني بفضل واقعيته وفي إطار منهجه المقاصدي (فكرة مقاصد الإمامة)، يبدي استعداده للتخلي عن هذا الشرط الذي أصبح يعوق الأهداف والمقاصد التي من أجلها شُرعت الإمامة في ظل الظروف السياسية التي كانت تمر بها الخلافة العباسية.

كذلك تصبح كان شرطه في منصب الإمامة معقول"، فإن المقاصد الضرورية لا تتوقف عليه ويكفي تنصيب " كاف يستفتي [= العلماء] فيما يسنح ويعنُّ من المشكلات"

---

[1] - الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص471.
- البغدادي، أصول الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1401هـ – 1981م، ص 275-276.
- يوسف أيبش و ياسوشي كوسوجي، قراءات في الفكر السياسي الإسلامي، ص 44.

[2] - هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء أبو يعلى، ولد سنة 380هـ ، من مؤلفاته: العدة في أصول الفقه، **الأحكام السلطانية**، أحكام القرآن، الرد على الأشعرية، توفي ببغداد سنة458. (محمد بن أبي يعلى أبو الحسين، طبقات الحنابلة، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة، ج2، ص193-219 / ابن العماد شذرات الذهب، ج2،ص 306 / القسطنطيني: كشف الظنون، ج1،ص 3، ج2،ص 1732).
- الفراء، الأحكام السلطانية تعليق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1400هـ –1983م، ص 20.
- يوسف أيبش و ياسوشي كوسوجي، قراءات في الفكر السياسي الإسلامي، ص 173 (وهو ينقل عن المعتمد في أصول الدين للفراء).

[3] - الجويني :غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 44.

فهو أولى من ترك الأمة "متهاوين على الورطات متعرضين للتغالب والتواثب، وضروب الآفات"[1].

ويوضح الجويني أن شرط الكفاية هو الأصل، أما باقي الشروط فهي مكملة له بقوله: " ، وكأن المقصود الأوضح الكفاية وماعداها في حكم الاستكمال والتتمة لها "[2].

وعلى أساس هذا الترتيب الجديد يمكن لجماعة أهل الحل والعقد اختيار الإمام عند افتقاد الإمام النموذجي حال خلو الزمن عن الإمام.

ب- إمامة الاستيلاء :

لقد كان الجويني في تبنيه لمنهج واقعي في تفسير سوابق الصحابة -رضوان الله عليهم- وفي نقده أيضاً لمذاهب السابقين في الإمامة، والجويني لا يخفي هذا الأمر بل نجده يؤكد أن كلامه عن نظرية الإمامة (النموذجية) مقصود به التمهيد لمعالجة الواقع، وكأن الجويني يلفت انتباه الفقهاء والعلماء إلى طبيعة ومصدر النتائج التي سينتهي إليها في الخلافة، لكن ما يميز هذه النتائج أنها تبقى محافظة على مقاصد الشريعة في زمن التياث الظُلم عكس التنظيرات السابقة التي اختلطت فيها مقاصد الشريعة بمقاصد الخلفاء والملوك.

وحرص الجويني لا يجد مبرراً له فقط في طبيعة النتائج المفاجئة التي سينتهي إليها، بل وربما يرجع إلى رغبة الجويني في إقناع الوزير "نظام الملك" بأنه الرجل المُعول عليه، والوحيد المتفرد في العصر، الصالح لمنصب الإمامة، خاصة إذا علمنا أن "نظام) على إعظام أمر الخليفة وتبجيله، وهذا ما جعل الجويني يجتهد في إقناع نظام الملك بحجج شرعية قوية، يقول السبكي:" إن نظام الملك كان يعظم أمر الخلافة، وكلما أراد السلطان نزع الخليفة منعه (النظام)، وأرسل في الباطن إلى الخليفة ينبهه، ويرشده إلى استمالة خاطر السلطان، ولم يكن (النظام) يفعل ذلك إلا تديناً وذباً عن حريم الخلافة، **وإلا فقد كانت حالته وحشمته أضعاف أحوال الخلفاء**، وفي حدود سنة سبعين، لما فهم

---

[1] - الجويني :غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 141.
[2] - نفس المصدر، ص 143.

(النظام) التغير من السلطان على الخليفة، أرسل إلى الخليفة، وأشار عليه بأن يخطب ابنة السلطان، لينسج الود بينهما"[1].

حرصُ الذي يعايشه بمجموعة من الفروض والتوقعات تتعلق بحالات تتشابه في الحكم والنتيجة مع الحالة التي رأى أنها تنطبق على عصره، وهذا لإضفاء طابع العلمية والمنهجية على تنظيراته للواقع السياسي.

بعد أن قرر الجويني أن الصفة الضرورية لتحقق مقاصد الإمامة هي الكفاية " وما عداها في حكم الاستكمال والتتمة"، وبنى على ذلك وجوب اختيار جماعة أهل الحل والعقد للرجل الذي تتوفر فيه هذه الصفة عند خلو الزمن عن الإمام، انتقل إلى افتراض وجود مستولٍ على الإمامة بدون نصب جماعة أهل الحل والعقد، وإمكانية الاستيلاء تقع في ثلاث صور:

1-أن يكون المستظهر بعدته ومنته صالحاً للإمامة على كمال شروطها.

2- ألا يكون مستجمعاً للصفات المعتبرة، ولكن كان من الكفاة.

3-أن يستولي من لحالة يرى الجويني أن منصب الإمامة متعين في هذا الصالح، وسواء وُجد من يمثل الأمة من أهل الحل والعقد، أو لم يوجد، وسواء عقدوا له الخلافة أولم يعقدوا، فهو الإمام شرعاً، إذا استظهر بالقوة والمنة، ودعا الجماعة إلى بذل الطاعة. ويعتبر الجويني عملية الاستيلاء هذه-إذا توحد من يصلح للإمامة-فرض عين على المستولي.

والجويني يبرر الاستيلاء من غير حاجة إلى عقد أهل الاختيار بناء على كون المستولي أصلح الناس لهذا المنصب، ولم يحدد مرجعية الحكم على المستولي بالصلاح، فالمفترض ا بمشروع الجويني الإصلاحي، وتهيئة الأرضية للقول بإمامة الكافي غير المستجمع للشروط المكملة للإمامة النموذجي.

بعد ذلك ينتقل الجويني إلى شرح الحالة التي تطابق الواقع، وهي خلو الزمن عن إمام، مع افتقاد مستوفٍ لشروط الإمام النموذجي، ولم تقم جماعة أهل الحل والعقد بدورها في تنصيب إمام كاف (ناقص) ينزل منزلة الإمام (النموذجي) في تنفيذ أحكام الإسلام،

---

[1] - السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج4، ص324.

- عبد العظيم الديب، مقدمة تحقيق كتاب الغياثي، (طبعة دار الوفا) ص104.

ووُجد مع المتعين للإمامة من الناحية الشرعية وعليه طلب الطاعة والقيام بالفرض العيني المتعين في حقه.

وبما أن الإمام الكافي مفتقد لصفة الاجتهاد، فإن إمام الحرمين الجويني يسد هذا الفراغ بإعطاء العلماء المجتهدين دوراً خطيراً في نظرية الإمامة (الناقصة)، ويشترط في الإمام الكاف المستولي "وجوب مراجعة العلماء فيما يأتي ويذر"[1].يقول الجويني: " فأما إذا كان ، **فعالم الزمان في المقصود الذي نحاوله، والغرض الذي نزاوله كنبي الزمان، والسلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه إليه النبي**"[2].

ومما يدل على أن الجويني يقصد بهذه الصورة العصر الذي يعيش فيه مايلي:

– بعد أن شخص الجويني هذه الصورة، وأعطى المبررات الشرعية لاستيلاء الإمام الكافي، واعتبر أن القائم بهذا الأمر في خلو الزمن عن الإمام في حكم الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، أشار الجويني إلى أن الزمن زمانه بقوله[3]: " وأنا الآن أمدُّ في ذلك أنفاسي، فإنه من أهم المقاصد وأعم الفوائد، وهو مفتتح القول في بيان ما دُفع إليه أهل الزمان"[4].

– ذكر الجويني عدة صفات للرجل الذي رشحه للقيام بدور الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، رة (482، 483) من كتاب "الغياثي" بقوله: "إن إمام الحرمين يعني بمن يخاطبه بصدر في الحساب هي صفات (نظام الملك) التي ذكرها من كتبوا عنه "[5].

يقول الجويني في الفقرة (438) "هذه كنايات عن سيد الورى، وصدر العصر، ومن إلى جنابه منتهى العلا والفخر، وقد قيضه الله جلت قدرته لتولي أمور العالمين وتعاطيها، وأعطي القوس باريها، فهو على القطع في الذب عن دين الله، والنضال عن الملةستبدال إمام آخر به، وينبه الجويني "نظام الملك" إلى المبادرة للنظر في هذه المسألة، وكأن الجويني يشير إلى ضعف الخليفة العباسي الذي لم يعد إماماً شرعياً لذهاب قوته،وما يستتبعها من مقاصد الإمامة التي من أجلها نُصب إماماً. يقول

[1] - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 169.
[2] - نفس المصدر، ص 169-170.
[3] - هذا الاستنتاج نجده أيضاً عند عبد العظيم الديب، حيث علق على ذلك في الهامش في كتاب " غياث الأمم في التياث الظلم "، ص 329.
[4] - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 149.
[5] - الجويني : غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الوفا)، ص338.

الجويني: "ولست أستريب أن مولانا كهف الأمم مستخدم السيف والقلم ،يبادر النظر في مبادي هذا الفصل، للغوص على مغاص القاعدة والأصل، وقد يغني التلويح عن التصريح، يجعلنا نشك في الشخص الذي وجه له الجويني الخطاب، لكن كتب التاريخ تشير إلى أنه كان ذا سلطة ونفوذ كبيرين وتتجاوز صلاحياته المنصب الذي يحتله[1]، وهذا أيضاً ما يُفهم من المدح الذي توجه به الجويني صراحة إلى نظام الملك.

ج- مقارنة بين إمارة الاستيلاء للماوردي وإمامة الاستيلاء عند إمام الحرمين الجويني

عرض الدكتور أحمد مبارك البغدادي لإمامة الاستيلاء عند إمام الحرمين الجويني في كتابه "دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة"ورغم أن الباحث أشار في الهامش(ص209) إلى أهمية التفرقة بين فكرة إمارة الاستيلاء التي تعرض لها الماوردي في كتاب "الأحكام السلطانية" وبين الفكرة التي يعرض لها الجويني في كتابه غياث الأمم، يقول استيلاء، ويبدو أن البغدادي قلب الصورة فأصبح الماوردي بنظره هو من قدم دراسة واقعية لمسألة الإمامة و الجويني لم يخرج عن آرائه خصوصاً في مسألة إمارة الاستيلاء[2]. وفي موضع آخر يقول البغدادي:"مما لا خلاف عليه أن استيلاء الأمير أو القائد على السلطة، وإدارة ولاية من الولايات، كان من الأمور التي أصبحت ء ومن ضمنهم الجويني الذي لم يخرج في معالجته لهذه القضية عن هذين المبدأين، وإن لم يعترف بهما صراحة"[3].

ومن أجل الحقيقة العلمية نحاول إجراء مقارنة بين إمارة الاستيلاء عند الماوردي، وإمامة الاستيلاء عند الجويني.

يعرف الماوردي إمارة الاستيلاء بقوله: " وأما إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار فهي أن الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة "[4].

---

[1] - السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، ومحمود محمد الطناحي، الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط2، 1992م، ج4، ص 317،
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس ، بيروت: دار الثقافة، 1968م ، ج2، ص182.
[2] - أحمد مبارك البغدادي: دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، ص 215.
[3] - نفس المرجع، ص 215.
[4] - الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، ص 111.

أما المبدآن اللذان قامت عليهما إمارة الاستيلاء، وذكر البغدادي أن الجويني لم يخرج عنهما فهما:

- أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة .
- أن ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة [1].

ويمكن تلخيص نقاط الاختلاف بين الماوردي والجويني في هذه المسألة كما يلي:

1- من حيث الموضوع فإن الماوردي يطرح قضية تختلف تماماً عن قضية الجويني، فالماوردي كما وصفه المستشرق "بروكلمان" قدم في كتابه الأحكام السلطانية مجرد "عرض مثالي محض، وشرح وصفي للأحوال السياسية السائدة في عصره"[2]، وكما وصفه المستشرق "غرينباوم": "اقتصر فقط على وصف الواقع دون التفاعل معه"[3]، ونفس الملاحظة أبداها المستشرق"مالكوم كير"، الذي يرى أن كتاب الأحكام السلطانية "جاء خالياً من أي برنامج وتسلط البويهيين.

أما الجويني، ومن خلال العرض الذي قدمته يتضح أنه تفاعل مع الواقع، بل وحاول إصلاحه في حدود الممكن.

2- من الناحية المنهجية تبدو الأسس التي بنى عليها الماوردي إمارة الاستيلاء متهاوية ومتناقضة، يقول عبد المجيد الصغير منتقداً منهج الماوردي:"ويكفي أن نلاحظ ذلك [التناقض] في تحديد لب مع هذا وحتى ينعم عليه الخليفة بالشرعية أن يلتزم بحفظ منصب الإمامة، ويظهر الطاعة لها...بل ورغم كونه مستبداً ومستولياً وخارجاً فهو ملتزم بالعمل على جمع الكلمة والتناصر..."[4]، كذلك فالمقاصد الشرعية التي ذكرها الماوردي مقاصد يمكن وصفها بالوهمية ما دام الخليفة لا حول له ولا قوة. فإذا كان الماوردي يهدف من خلال الإقرار بإمارة الاستيلاء الحفاظ على منصب الخلافة في يد السنة، من أجل أهداف خليفة شيعي به[5]. أما الجويني فنلحظ من عرض إمامة الاستيلاء عنده أن الاستيلاء يعد بمثابة أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وفوق ذلك فالعلماء لهم مكانة

---

[1] - نفس المصدر، ج1، ص 113.
[2] - أحمد مبارك البغدادي، دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، ص 102.
[3] - نفس المرجع، الموضع ذاته.
[4] - عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 267.
[5] - انظر الفصل التمهيدي، ص15من رسالة ماجستير للباحث بعنوان: اجتهادات الجويني في علم أصول الفقه وأثرها في السياسة الشرعية.

عظيمة في إطار إمامة الاستيلاء، أما المقاصد الشرعية فقد تتبعنا منهج الجويني من بدايته إلى نهايته، وأدركنا واقعيته.

وبهذا يتبين أن هناك اختلاف جذري وعميق بين إمامة الاستيلاء كما عرضها الجويني، وبين إمارة الاستيلاء كما وصفها الماوردي، ولا يمكن القول بأي حال من الأحوال أن الجويني لم يخرج عن رأي الماوردي في هذه المسألة.

الفرع الثاني-مسائل السياسة الشرعية المالية

يعتبر الماوردي أول عالم مسلم اهتم بتجميع كل الأحكام الشرعية المتعلقة بإدارة البلاد (القانون العام)، وصنفها في كتاب واحد[1]، وكان الماوردي في عمله هذا يمتثل أمر الخليفة بتخصيص مؤلف يجمع آراء المذاهب الفقهية في الأحكام السلطانية المنتشرة في أبواب الفقه الإشكاليات الحقيقية التي كانت تعترض الشريعة في الواقع السياسي والاجتماعي، وراح يسرد في كتابه أحكاماً هي أقرب إلى الفقه منها إلى السياسة الشرعية، أحكاماً ثابتة لا تتغير في حين أن الزمن عند الجويني فعل الكثير في هذه الأحكام، فأصبح من الضروري القول بالسياسة الشرعية المستمدة من مقاصد الشريعة العامة.

يقول الجويني في ختام معالجته لجانب السياسة الشرعية المالية منتقداً الماوردي " فهذه جمل في أبواب الأموال من طريق الإيالة[= السياسة] المؤيدة بالحق، المقيدة بشهادة الشرع مع اختباط واختزاء وافتضاح؟"[2].

والجويني في هذا النص يجري مقارنة بين ما قدمه في هذا الجانب من السياسة الشرعية وبين عمل الماوردي، الذي عرض مسائل السياسة الشرعية المالية بطريقة كلاسيكية تجميعية لآراء فقهاء المذاهب، وأغفل المستجدات التي واجهت متطلبات الدولة الإسلامية في نموها الطبيعي، وتجلى ذلك في عرضه لموارد الدولة الإسلامية، حيث

---

[1] - أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، ص 14.

[2] - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 131. والجويني يقصد الماوردي فهو الذي كان محل نقد متواصل من الجويني، انظر مثلاً ، ص67 من " الغياثي" .

اقتصر على للدولة من أزمتها الاقتصادية وحتى لا يُترك الأمر في أيدي الولاة والساسة يتصرفون بغير ضوابط شرعية في أموال الرعية.

أما إمام الحرمين فقد كان همه أكبر ويتجه نحو التنظير لسياسة دولة لم يعد الفقه (المالي) العادي يتسع لاحتياجاتها وأولوياتها، وأظهر الجويني في تنظيراته هذه أنه ليس عالماً في الشريعة فقط؛ بل لديه اطلاع واسع على الاقتصاد والسياسة والاجتماع، واستغل كل هذه موارد أخرى للدولة الإسلامية تتماشى والظروف الاقتصادية والسياسية المستجدة والمتوقعة، ولا يتحقق هذا الأمر إلاَّ بتوظيف مقاصد الشريعة العامة لتجاوز إشكالية المنهج القديم.

ورغم أن المسائل التي عرضها الجويني في معالجته للأزمات الاقتصادية المستجدة و المتوقعة لم يخرج في بعضها بآراء جديدة في السياسة الشرعية المالية، ولكنه كان يمحص هذه الآراء الذي وصف منهجه بقوله: "وشر ما فيه وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه، سياقه المظنون والمعلوم على منهاج واحد، وهذا يؤدي إلى ارتباك المسالك، واشتباك المدارك، والتباس اليقين بالحدوس، واعتياص طرائق القطع في هواجس النفوس"[1].

الموارد الإضافية التي اقترحها الجويني في ظل الحالة الاقتصادية التي ميزت عصره هي إضافة نوع آخر من الضرائب إلى الموارد المعروفة كالزكاة، والخراج، والفيء والجزية السلطانية غير مكترث بالأمر بل إن ظاهر كلامه يفيد المنع من التوظيف، يقول الماوردي: "ولا يجب على المسلم في ماله حق سواها" [2]، ويقصد هنا الزكاة، ويستدل بالحديث النبوي الشريف: «ليس في المال حق سوى الزكاة»[3].

و الجويني وإن كان مسبوقاً برأي ابن حزم في ضرورة رصد أموال إضافية كموارد للدولة الإسلامية واستعمالها في سد حاجة الفقراء إذا لم تَفِ الموارد العادية بذلك؛ إلاَّ أن ين فقط، وارتبطت بأدلة جزئية تنتمي للمنهج الأصولي القديم[4]. هذه الشمولية – التي

[1] - الجويني : غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 67.
[2] - الماوردي، الأحكام السلطانية، ج2، ص 269.
[3] - الحديث رواه: ابن ماجة في سننه، كتاب الزكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنز، رقم: 1779.
[4] - انظر: عرضاً لرأي ابن حزم في التوظيف (الضريبة) مشفوعاً بأدلة من الكتاب والسنة، رفعت العوضي، الضريبة في النظام الإسلامي، ص 1067-1070.

كانت نتاج المنهج المقاصدي الذي ابتكره الجويني – جعلت أحد المعاصرين الذين درسوا الضريبة في النظام المالي الإسلامي يصف مساهمة الجويني بأنها أوسع ما جاء في كتب الفقه، واعتبر أن إمام الحرمين " قدم نظرية كاملة عن فقه الضريبة"[1].

وفيما يلي نعرض لأهم المسائل المالية التي طرحها الجويني كإشكاليات تعترض الدولة الإسلامية وعالجها بمنهجه المقاصدي:

1 – حكم ادخار الإمام للأموال

بعد أن تكلم الجويني بإيجاز عن الموارد والمصارف المالية المعتادة للدولة الإسلامية، ونبه إلى أن تفصيل هذه المسائل موجود في كتب الفقه، انتقل إلى المسائل التي يرى أنها تتعلق بالسياسة الشرعية، وبدأ بمسألة وصفها بأنها "أليق بأحكام السياسات" اسية والاقتصادية التي تمر بها الدولة وهذا إذا غطت الموارد المالية للدولة أوجه المصارف المعتادة، وكون هذه المسألة تنتمي إلى السياسة الشرعية يرجع في نظر الجويني إلى كونها غير مألوفة ومدروسة في مسائل الفقه العادي، ولا تخضع أدلتها إلى المنهج القديم؛ ذلك أن المعروف عند " طوائف من علماء السلف" أن أموال بيت المال المتجمعة خلال كل سنة جارية، تصرف على المستحقين، وإذا تبقى شيء من المال ، ويستدل هؤلاء العلماء بسيرة الخلفاء الراشدين – رضي الله عنهم – وبتصرفات الرسول – صلى الله عليه وسلم– حيث لم يُعرف عنهم ادخار الأموال[2].

أما إمام الحرمين فيقطع بضرورة الادخار إذا فضل شيء من المال بعد تقسيمه على ذوي الحقوق [3]، وسبب هذه القطعية رغم أن سيرة السلف تخالف ما ذهب إليه الجويني يرجع إلى ارتباط هذه القضية بمقاصد الشريعة العامة، يقول الجويني: "فإذا ارتبط النظر بالأمر الكلي، وآل الخوف والاستشعار إلى البيضة والحوزة، فقد عظم الخطر وتفاقم الغرر أقل أهمية أو يمكن وصفها بأنها حاجية مثل صرف الأموال في بناء بعض

---

[1] - رفعت العوضي، الضريبة في النظام الإسلامي، عمان (الأردن) : المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1990 م، ص1071.
[2] - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 112-113.
[3] - نفس المصدر، ص 114.

المرافق العامة كالقناطر مثلاً، يقول الجويني معبراً عن هذا المعنى: "فكيف يليق بنظر ذي تحقيق أن يبدد الأموال في ابتناء القناطر والدساكر ،ويترك ما هو ملاذ العساكر"[1].

ويرى الجويني أن سيرة الخلفاء الراشدين لا تعتبر دليلاً على ما ذهب إليه السلف، لأن الدولة الإسلامية في وقتهم كانت تخضع لنظام بسيط غير معقد وكان هذا النظام يكفي لتحقق مقاصد الشريعة، فمثلاً في عهد الرسول –صلى الله عليه وسلم– كان الصحابة –رضي الله عنهم– يمثلون الشعب وفي نفس الوقت القوة العسكرية للدولة الإسلامية، أما لخليفتين أبي بكر وعمر، فرغم ازدياد رقعة الدولة الإسلامية وظهور الحاجة إلى تجنيد الجند وترتيب المرتزقة إلاّ أن الظروف لم تكن تسمح بالادخار، وكانت الأموال التي تأتي عن طريق الغزو والجهاد تخصص للدفاع وللجهاد في سبيل الله، أما في عهد عثمان –رضي الله عنه– فلا يستبعد الجويني أن يكون ادخر، و في عهد الخليفة علي – رضي الله – عنه فإن فترة خلافته كانت غير مستقرة حيث ابتلي فيها بقتال البغاة ولم يتمكن من تنظيم المسائل المالية. ولا يستدل الجويني بفترة الحكم الأموي لأن في هذه الفترة " انقلب الأمر ملكاً عضوضاً، وتغير الحكم والزمان"[2]. أما في عصر الجويني فإن الأمر يختلف " فقد اتسعت خطة الإسلام، وهي على الازدياد...ولكل زمان رسمه وحكمه"[3].

2 – ما الحكم في حالة عجز الميزانية عن الوفاء بحاجات الدفاع والجهاد؟

هذه المسألة تعتبر في نظر الجويني أكثر من غيرها التصاقاً بالسياسة الشرعية، لأن ترك الأمة عرضة لغزو الأمم الأخرى، أو تعطيل الجهاد بسبب نقص الأموال أمر لا يستقيم، كما أن ترك الأمر لولاة الأمور للاسترسال في أموال الرعية من غير ضوابط شرعية يؤدي على وجوب التضحية بالأنفس إذا وطئ الكفار أرض الإسلام، وإذا وجبت التضحية بالأنفس فإن التضحية بالأموال أقل شأناً من التضحية بالأنفس، وهذا استناداً إلى ترتيب الضروريات الخمس وبالتالي فوجوبها أمر محتوم، يقول الجويني: "فأما إذا

[1] ـ الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص114.
[2] ـ نفس المصدر، ص115.
[3] ـ نفس المصدر، الموضع ذاته.

وطئ الكفار ديار الإسلام، فقد اتفق حملة الشريعة على أنه يتعين على المسلمين أن يَخِفُّوا ويطيروا إلى مدافعتهم زرافات ووحداناً...فإذا كانت الدماء تسيل على حدود الظُّبات، فالأموال في هذا المقام من المستحقرات"[1]. ويوظف الجويني هنا مقاصد الشريعة لينتقل من الحالة البسيطة التي حصل حولها إجماع وهي التضحية بالأنفس في وقت لم تتسع فيه بعد دولة الإسلام وكان الشعب يمثل القوة العسكرية، إلى حالة معقدة أصبح الشعب منفصلاً عن القوة العسكرية، فلم تعد التضحية بالأنفس وسيلة ناجعة، وأصبحت التضحية بالمال أفضل، وكل هذا يتفق مع ميزان الشرع ومقاصده.

وكذلك في مسألة الجهاد فإن الجويني يقطع بضرورة توظيف أموال، وذلك بأن يكلف الإمام الأغنياء والموسرين بَذْلَ فضلات أموالهم، ويستند الجويني في ذلك إلى أن الجهاد من فروض الكفايات، وأنه يدخل في حفظ الدين وتبليغ الرسالة[2].

3 – حكم توظيف الإمام على الغلات والثمار:

وفي هذه المسألة يرى الجويني أن الغالب عدم وفاء موارد الدفاع والجهاد (أخماس الغنائم والفيء) بحاجات الجند، وهذا بسبب اتساع دولة الإسلام، وكثرة الجند، وتعدد المهام الموكولة لهم، ففي هذه الحالة وما دام " الغرض التجرد للجهاد إعلاء لكلمة الله وحياطة الملة" فإن الجويني خلافاً للمقلدين " الذين لا تقتضيهم نفوسهم التحويم على الحقائق" يرى القطع بتوظيف أموال تكون مصادرها مطردة للوفاء بحاجات الجند، وهذا لا يتحقق **من آحاد المسائل، ومنشؤه الإيالة الكبرى،** مع الشهادات الباتة القاطعة من قاعدة الشريعة، فإذا مست الحاجة إلى استمداد نجدة الدين وحرسة المسلمين من الأموال، ولم يقع الاجتزاء والاكتفاء بما يتوقع على المغيب من جهة الكفار، وتحقق الاضطرار، في إدامة الاستظهار...وإذا رتب الإمام الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً، كان طريقاً في رعاية الجنود والرعية مقتصدة مرضية"[3].

وهكذا فالجويني استخدم النظر المقاصدي (=المصلحي) كبديل عن النظر القياسي والظاهري لإيجاد مخرج سياسي شرعي لحل الأزمات المالية المتوقعة التي

---

[1] - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص118.
[2] - نفس المصدر، ص119.
[3] - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص119.

تعترض الدولة الإسلامية في نموها الطبيعي، وهذا في ظل ظروف سياسية واقتصادية كانت تسود في عصره.

الفرع الثالث–مسائل السياسة الشرعية الجنائية

مع أن الجويني لم يَعْتنِ بهذا الجانب من السياسة الشرعية؛ بسبب وفاء كتب الفقه به؛ فإنه يعقد فصلاً كاملاً ليوضح وجهة نظره، و يرد على أولئك الذين نسبوا إلى السياسة الشرعية مفاهيم خاطئة هي أقرب إلى سياسة الأكاسرة منها إلى السياسة الشرعية، يقول الجويني: "وما أقرب هذا المسلك من عقد من يتخذ سنن الأكاسرة والملوك المنقرضين عمدة الدين"[1] .

ويفرق إمام الحرمين في هذا النوع من السياسة الشرعية بين الجماعات وآحاد الناس؛ فإذا تعلق الأمر بجماعات خارجة عن القانون مثل قطاع الطرق وأهل البغي، فينبغي على الإمام اتخاذ عدة تدابير على حسب قاعدة الترجيح بين المصالح، فإذا تعاظم خطر هذه الجماعات فإن للإمام تصعيد العقوبات إلى حد نصب القتال، أما إذا كانت لهم شوكة تمنع استئصالهم وفي قتالهم خسارة كبيرة، فيهادنهم الإمام إلى أن يباغتهم ويقضي عليهم[2].

والسياسة المتبعة تجاه آحاد الناس هي التزام مواقف الشريعة في الحدود والتعزيرات، ويشدد عتقاد السائد في عصره من أن "مناصب السلطنة والولاية لا تستد إلا على رأي مالك رحمه الله[3]. وهذه الانتقادات للإمام مالك τ بدأت من الأصول عندما عرض الجويني لمبحث الاستدلال حيث أنكر على الإمام مالك التوسع في الاستصلاح؛ غير أن الأمثلة التي ذكرها الجويني في البرهان لم يثبت نقلها عن الإمام مالك، أما ما ذكره في الغياثي فهو مذهب الإمام مالك[4]. والجويني يصدر في رأيه هذا عن قناعته من المنهج الأصولي التقليدي حاملة لتفاصيل من الاستصلاحات تعجز العقول المجردة عن

---

1 - نفس المصدر، ص 102.

2 - نفس المصدر، ص 98-99.

3 - نفس المصدر، ص 101.

4 - ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تعليق: جمال مرعشلي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ 1995م، ج2، ص 221.

- الموسوعة الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط2، 1408هـ 1988م، ج12، ص 265.

إدراكها، وبالتالي فهي مقدمة على كل نظر مصلحي أو سياسي عندما يتعلق الأمر بقضايا الفقه الاجتماعي في زمن وجود المفتين وعلماء الدين.

هذه المواقف الأصولية لإمام الحرمين تجعله يختلف مع المالكية والحنابلة في مفهوم السياسة الشرعية، فبينما يربط الجويني مفهوم السياسة الشرعية بالتغيرات السياسية والاجتماعية الكبرى التي مرت بها الأمة وهو ما عبر عنه بخلو (الزمن عن الإمام – الزمن عن المفتين)، ووجد أن الحل لأزمات المجتمع والدولة يكمن في التوفيق بين هذه التغيرات الكبرى والشريعة من خلال القول بمقاصد الشريعة العامة التي لم تكن سوى نتاج استقراء لفروع الشريعة. أما التغييرات الجزئية التي تحدث لسلوك الأفراد وتأثيراتها في صدر الإسلام من التخفيفات، كان سببها أنهم كانوا على قرب عهد بصفوة الإسلام، وكان يكفي في ردعهم التنبيه اليسير والمقدار القريب من التعزير، وأما الآن فقد قست القلوب، وبعدت العهود، ووهنت العقود، وصار متشبث عامة الخلق الرغبات والرهبات، فلو وقع الاقتصار على ما كان من العقوبات لما استمرت السياسات"[1]. ورغم أن مسألة مقدار التعازير مختلف فيها بين المذاهب فإن الجويني يقول: "وهذا الفن قد يستهين به الأغبياء، وهو على الحقيقة تسبب إلى مضادة ما ابتعث به سيد الأنبياء، وعلى الجملة من ظن أن الشريعة تتلقى من استصلاح العقلاء، ومقتضى رأي الحكماء فقد رد الشريعة، واخذ كلامه إلى رد الشرائع ذريعة"[2].

ويضرب الجويني الزمان؟ أجاب الفقيه :لو ذكرت له الإعتاق لاستهان بالوقاع في رمضان، ولأعتق عبداً على الفور في المكان. وينكر الجويني على هذا الفقيه أشد الإنكار، ويرى أن ذلك زيادة على مواقف الشريعة فقد كان على الفقيه وعظ الملك وتخويفه من عقاب الله أما" لو ذهبنا نكذب الملوك ونطبق أجوبة مسائلهم على حسب استصلاحهم طلباً لما نظنه من فلاحهم لغيرنا دين الله تعالى بالرأي ثم لم نثق بتحصيل صلاح وتحقيق نجاح"[3].

[1] - الجويني : غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص101.
[2] - نفس المصدر، الموضع ذاته.
[3] - نفس المصدر، ص103.

وهكذا فالجويني يرى أن السياسة الشرعية إذا لم يتعلق الأمر بمقاصد الشريعة العامة فهي كامنة في الفروع الفقهية ولا تحتاج الشريعة إلى عقولنا القاصرة لسياسة الخلق. ويرُجع الجويني سبب هذا الانحراف إلى جذوره العميقة، ويربطه بأصول الإمام مالك τ الذي "اتخذ من أقضية الصحابة ψ أصولاً، وشبه بها مأخذ الوقائع، فمال فيما قال إلى فتاويهم وأقضيتهم، فإذاً لم ير الاسترسال في المصالح، **ولكنه لم يحط بتلك الوقائع على حقائقها**، وهذا كبنائه قواعد على سيرة عمر τ في أخذه شطراً من مال خالد وعمرو، وقد قدر ذلك تأديباً منه، وهذا زلل، فإنه لا يمتنع أنه رآهما آخذين من مال الله تعالى ما لا يستحقان أخذه على ظن وحسبان، وكان يرعى طبقة الرعية بالعين الكالئة، والأليق بشهامته وإيالته أن نظره ثاقب...وإذا أمكن ذلك، وهو الظاهر، فحمله على التأديب لا وجه له، ولو صح عنه أخذ مال رجل غير متصرف في مال الله تعالى لكان ما تخيله مالك "[1]. في حين أن الشافعي τ يرى "الاقتصار في مآخذ الأحكام على أصول الشريعة، اتخاذها أصولاً وقياس الوقائع عليها، أما أصول الشافعي فهي في نظره تتجاوز هذه الإشكالية.

وليس لدي ما أرجح به أصول أحد المذهبين عن الثاني، ولكن يمكن القول أن وراء مواقف الجويني الأصولية المستمدة من أصول إمامه الشافعي آثار طيبة على مفهوم السياسة الشرعية يظهر ذلك في المحافظة على حقوق الإنسان المسلم من استبداد الساسة، وهذا المفهوم ية كابن فرحون[2] يجيزون ضرب المتهم حتى يقر، وعمدتهم في ذلك سوابق الصحابة ψ يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "ويسعنا أن نخالف عمر والصحابة ψ في ضرب المتهم حتى يقر[3]، إذا اشتهر بالفساد والجريمة، وإن أقر ذلك ابن القيم وأيده[4]، ونحن هنا مع الإمام الغزالي الذي ذكر هذا الاعتراض في "المستصفى" بقوله: فإن قيل: فالضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة مصلحة، فهل تقولون به ؟ فأجاب: قلنا: قد قال بها مالك –رحمه الله –[5]، ولا نقول به، لا لإبطال النظر إلى جنس

---

1 - الجويني: البرهان في أصول الفقه، (طبعة دار الكتب العلمية)، ج2، ص 206.

2 - ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، ج2، ص 129.

3 - لقد أوضح الجويني أن قضايا الصحابة لا ينبغي بناء قواعد عليها، وإنما لهم ظروف وملابسات خاصة لا يحيط بها المجتهد؛ لذلك يبدو أن الصحابة أصابوا فيما ذهبوا إليه؛ وهم وحدهم أعلم بالظروف التي حكمت مواقفهم.

4 - ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ،ص 139، وقد حكى هذا الرأي عن شيخه ابن تيمية.

5 - ذكر القرضاوي في كتابه" السياسة الشرعية " أن الدكتور البوطي في كتابه " ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية بين أن الإمام مالك τ لم يقل بذلك، وإنما هو رأي لسحنون.

المصلحةوأن الأصل في المتهم البراءة حتى تثبت التهمة عليه بالبينة الشرعية، وهو ما تتجه إليه مواثيق حقوق الإنسان، ودساتير الدول الحديثة في عصرنا"[1]. وهذا النص الذي ذكره القرضاوي وإن لم يكن لإمام الحرمين فهو صادر عن تلميذه، ويجسد رأي الشافعية، كما أنه يدخل في إطار مفهوم الجويني للسياسة الشرعية بالمعنى العام.

أمثلة عن السياسة الشرعية كما يراها الجويني[2]:

وإذا كان إمام الحرمين ينتقد الزيادة على "مواقف الشريعة" فإنه يعطي الحلول الناجعة لتعويض تلك المصالح المرجوحة أو الموهومة الضائعة في حال التزام مواقف الشريعة:

1- يقول الجويني في **التعزير**: "لست أرى للسلطان اتساعاً في التعزير إلا في إطالة الحبس، وهو صعب الموقع جداً وليس الحبس ثابتاً في حد، حتى يُحط التعزير عنه، ويسوغ للقاضي أن يحبس في درهم أمداً بعيداً إلى اتفاق القضاء أو الإبراء" [3]، وهذا الإجراء في نظر م أمره وأباه، فلعله ينزجر وعساه، ثم يكل به موثوقاً به من حيث لا يشعر به ولا يراه، فإن عاد إلى ما نهاه، بالغ في تعزيره، وراعى حد الشرع وتحراه، ثم يثني عليه الوعيد والتهديد، ويبالغ في مراقبته من حيث لا يشعر، ويرشح مجهولين يجلسون إليه على هيئات متفاوتات، ويعتزون إلى مذهبه، ويسترشدونه ويتدرجون إلى التعلم والتلقي منه، فإن أبدى شيئاً أطلعوا السلطان عليه؛ فيسارع إلى تأديبه والتنكيل به، يدفع بالدولة إلى اتخاذ كل التدابير الممكنة في حماية أمنها بعيداً عن القتل وانتهاك حقوق الإنسان؛ هذه التدابير تتمثل في التدرج في العقوبة، وتسخير كل الإمكانيات المادية والبشرية من أجل مراقبة المبتدع، ومعاقبته في كل مرة، وهذا أفضل من فتح الباب للولاة للقتل وانتهاك حرمة المسلم بدعوى الإسراع في حسم مادة الفساد.

[1] - القرضاوي، السياسة الشرعية، ص 40.
[2] - هناك من اهتم بمواقف الجويني السياسية من المعاصرين، وهما:
- عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين الجويني، ص 398-399.
- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص 385-387، 411.
[3] - الجويني : غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 104.

يقول الجويني:"والمسلك الذي مهدناه يتضمن الزجر الأعظم، والردع الأتم، واستمرار العقوبات مع تكرار المعاودات. **فإن انكف بالقليل والكثير مُحرم – فلا أرب في تعذيب مسلم**، وإن أبى عُدنا له"[1].

3- كذلك يقترح الجويني على الولاة **حيلاً شرعية**، يمكن إدخالها في مفهوم السياسة الشرعية، ويحرم تلك العادة التي يمارسها الساسة والمتمثلة في ردع أصحاب التهم قبل القيام بجرائمهم، ويقول: "والذي انتزعته من الشرع ما يقرب سبل تحصيل الغرض في هذا :فمن آداب الدين ألا يقف الإنسان في مواقف التهم، فالوجه أن ينهى الإمام من يتصدى لها عن ذلك على جزم وبت، فإن عاد عاقبه على مخالفته أمر سلطانه، واستجرائه على والي زمانه، فيكون هذا تطرقاً إلى الردع على موجب الشرع"[2].

4- ويرفض الجويني الرأي الذي ذهب إلى رد **توبة الزنديق**؛ بحجة أن الزنديق يظهر خلاف ما يبدي، وبالتالي فهي مضبوطة سلفاً باستصلاحات الشريعة وفق المنهج الأصولي القديم، وهذا المذهب الذي يقر فرض عقوبات مالية نجده عند ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[3] اللذين يعتبرانه من أبجديات العمل بالسياسة الشرعية، ويستدلان على ذلك بأقضية للرسول ρ وأخرى للصحابة ψ وقد سبق وأن أوضحت رأي الجويني في التعويل على أقضية الصحابة، يقول الجويني: "وهذا مذهب جِداً رَدِيٌّ، ومسلك غير مرضي؛ فليس في الشريعة أن العباد، وجلب أسباب الرشاد، لا أصل لها في الشريعة"[4]، ويقترح بدلاً من ذلك مصادرة أموال العتاة والعصاة عند احتياج الأمة للمال ففي هذا الإجراء ردعاً لهم[5].

وفي الأخير يعلن الجويني أن الذي ذكره من أمثلة تطبيقية، يمثل حقيقة السياسة الشرعية، يقول الجويني: "ولا يدرك ما ضمنَّاه هذا الفصل من الجمع **بين مقاصد ذوي الإيالة[** = السياسة**] وموافقة الشريعة** إلا من وفر حظه من العلوم، ودفع إلى مضايق الحقائق "[6].

---

1 - نفس المصدر، ص 104-105.
2 - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 105.
3 - ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 339-344.
- الموسوعة الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط2، 1408هـ 1988م، ج12، ص 271.
4 - الجويني: المصدر السابق، ص 130.
5 - نفس المصدر، الموضع ذاته.
6 - غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 105.

المبحث الثاني
تأثر بعض العلماء المجددين بمنهج النظر المقاصدي

توطئة

ما عرضته فيما سبق من آثار لإمام الحرمين في مباحث السياسة الشرعية كان يمثل إضافات جديدة في ميدان السياسة الشرعية من حيث النتائج وكذلك –وهذا هو الأهم– من حيث المنهج؛ فقد كان عمل الجويني عملاً تجديدياً للفكر الإسلامي. ويمكن القول أن

سي الإسلامي قبل علماء القرن الثامن الهجري، في وقت تغيرت فيه الكثير من ملامح المجتمع والدولة الإسلاميين عن عهد الرسول –صلى الله عليه وسلم – وعهد خلفائه الراشدين، وشهد ظهور الحاجة الماسة إلى مواكبة هذا التغير، من خلال التوفيق بين الشريعة والسياسة. ونظراً لأهمية هذا العمل التجديدي فإن الذين جاءوا بعد إمام الحرمين تأثروا بالنتائج التي انتهى إليها سواء على مستوى علم أصول الفقه كمنهج للفكر الإسلامي أو على مستوى السياسة الشرعية. والذي يهمني في هذا المبحث إثبات مدى الأثر التي تركه إمام الحرمين في مباحث السياسة الشرعية وذلك من خلال

الاستشهاد ببعض النماذج المجمع على إمامتهم وإصلاحهم للفكر الإسلامي، ممن جاء بعد إمام الحرمين كالغزالي، وابن تيمية و الشاطبي، وابن خلدون.

المطلب الأول
أثر الجويني في فكر الغزالي السياسي (ت 505 هـ)

سبق للدكتور عبد العظيم الديب الحديث عن أثر إمام الحرمين الجويني في الفقه الإسلامي في كتابه "فقه إمام الحرمين الجويني"، ومما قاله عن أثره في تلميذه أبي حامد الغزالي: "وأما

ي" أسعد حظاً من شيخه "إمام الحرمين" فذاع صيته، وانتشرت كتبه، وسارت بها الركبان، وقرأ القارئون للغزالي، ونسبوا إليه من الآراء ما هو في الواقع لشيخه ،ولو شاعت مؤلفات إمام الحرمين، وذاع صيته، وعُرف كما عُرف الغزالي، لنسب كثير من هذه الآراء التي قيل إنها للغزالي إلى إمام الحرمين" [1].

[1] - عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين: خصائصه أثره، منزلته، ص 560-561.

كذلك اعتنى الدكتور عبد المجيد الصغير في كتابه "الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام" بإبراز أثر الجويني في الذين جاؤوا من بعده ومنهم تلميذه أبي حامد الغزالي، وفي

وراً قوياً للجويني، سواء بفكره السياسي أو بنظرياته الأصولية...وعلى كل فإن كتاب "غياث الأمم في التياث الظلم" للجويني من شأنه أن يدعونا إلى رد الاعتبار لإمام الحرمين، وإن كان ذلك يدعونا، بالمقابل لإعادة تقويم أصالة وعبقرية حجة الإسلام الغزالي"[1].

ويمكن رصد الأثر السياسي لإمام الحرمين في فكر الغزالي من خلال بعض المسائل التي تابع فيها الغزالي إمام الحرمين، من خلال كتابه "فضائح الباطنية":

1- استخدام فكرة الشوكة في إثبات شرعية الخلافة العباسية.

رغم أن توجهات الغزالي السياسية كانت عكس توجهات الجويني؛ فالغزالي كان يدافع عن الخليفة

استخدم الفكرة نفسها التي استخدمها الجويني في التنظير للواقع السياسي وهي فكرة الشوكة، ومع أن فكرة الشوكة كما نظَّر لها إمام الحرمين تهدم توجهات الغزالي، إلا أن الغزالي استخدمها وهذا ما يدل على قوة المنهج الذي رسمه الجويني في مباحث السياسة الشرعية الدستورية، ويدل أيضا على إمكانية اختلاف العلماء في تحقيق المناط مع اتفاقهم على نفس المناط، فلم يعد إذاً من الممكن تجاوز تلك الواقعية التي أسس لها الجويني ولو من الناحية الشكلية[2]، كما أن استخدام فكرة الشوكة كسلاح فكري ضد الفاطميين لدليل على

أهل الاتفاق والاجتماع، فهذا أقوى مسلك من مسالك الترجيح" [3].

---

[1] - عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص439-441.

[2] - يتكلف الغزالي حين يحاول إثبات الشوكة للخليفة العباسي في حين أن الأمر بيد سلاطين السلاجقة، يقول الغزالي : ((فإن قيل: كيف تحصل نجدته، **وإنا نراهم يتهجمون على مخالفة أوامره ونواهيه، ويتعدون الحدود المرسومة لهم فيه**، وإنما تحصل الشوكة بمن يتردد تحت الطاعة على حسب الاستطاعة، **وهؤلاء لا يترددون إلا خلف شهواتهم**...قلنا...فإنهم وإن خالفوا أمراً من الأوامر الواجبة الطاعة، اعتقدوا المخالفة إساءة والموافقة حسنة...ولو نبغت نابغة في طرف من أطراف الأرض على معاداة هذه الدولة الزاهرة لم يكن فيهم أحد إلاَّ ويرى النضال دون حوزتها جهاداً في سبيل الله)) (الغزالي، فضائح الباطنية، مراجعة: محمد علي القطب، بيرةت: المكتبة العصرية، ط1، 1421هـ 2000م، ص164). وسبب هذا التكلف يرجع بلا شك إلى مقاصد شرعية يرى أبو حامد الغزالي تحققها في حال بقاء الخلافة العباسية.

[3] - الغزالي، فضائح الباطنية، مراجعة: محمد علي القطب، بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1421هـ 2000م، ص157.

3- يلجأ الغزالي إلى نفس الأسلوب والألفاظ تقريباً التي يستخدمها إمام الحرمين في تحديد علاقة الشوكة بصفات أهل الحل والعقد، لينتهي في الأخير إلى إثبات شرعية الخليفة العباسي المستظهر بالله، يقول الغزالي: "والذي نختاره أنه يُكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال...وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياع، وذلك يصلح بكل مستول مطاع، ونحن نقول: لما بايع عمر أبا بكر -رضي الله عنهما- انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته، ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته، ولو لم يبايعه غير عمر وبقي

ن أبا حامد الغزالي يتحدث بنفس أسلوب إمام الحرمين فيقول: "وقد لاح الآن كيف ترقينا من هذه المغاصة المظلمة، وكيف دفعنا ما أشكل على جميع جماهير النظار من تعيين المقدار في عدد أهل الاختيار، إذ لم نعين له عدداً، بل اكتفينا بشخص واحد يبايع، وحكمنا بانعقاد الإمامة عند بيعته، لا لتفرده في عينه، ولكن لكون النفوس محمولة على متابعته، ومبايعة من أذعن هو لطاعته، وكان في متابعته قيام قوة الإمام وشوكته"[1].

4- وقد حاول الغزالي إثبات أن الخليفة العباسي هو من تنطبق عليه مواصفات الخليفة في الواقع، ووظف من أجل ذلك فكرتي خلو الزمان عن الإمام (النموذجي) وترتيب شروط الإمامة وفق مقاصد الشريعة، بحيث استطاع بفضل ذلك التخلي عن شرط الاجتهاد، وهذا الأمر قرره الجويني في إمامة الاستيلاء، يقول الغزالي:"فإن خلا الزمان عن قرشي

زالي نفس المبررات التي ذكرها الجويني كدليل على عدم تأثير الفسق العابر على مقاصد الإمامة، يقول: "وكيف يحكم باشتراط التنقي من كل معصية والاستمرار على سمت التقوى من غير عدول، ومعلوم أن الجبلات متقاضية للذات، والطباع محرضة على نيل الشهوات، والتكاليف يتضمنها من العناء ما يتقاعد عن احتمالها الأقوياء، ووساوس الشيطان وهواجس النفس مستحثة على حب العاجلة واستحقار الآجلة، والجبلة الإنسانية بالسوء أمّارة...."[2].

---

[1] - نفس المرجع، ص160.

[2] - نفس المرجع، ص 170-171.

6- مسألة فرض ضرائب على الأغنياء من المسائل المتعلقة يالسياسة المالية للدولة الإسلامية وكان

سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود، أما إذا خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامنة في بلاد الإسلام؛ فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند، ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج"[1].

7- تابع الغزالي إمام الحرمين أيضاً في مفهوم السياسة الشرعية الجنائية، وردَّ على المالكية بنفس الأسلوب الذي استخدمه الجويني[2].

المطلب الثاني

أثر الجويني في فكر ابن تيمية السياسي (ت728 هـ)

تأثر ابن تيمية أيضاً بالمنهج الواقعي الذي ابتكره إمام الحرمين في دراسة مباحث السياسة

تتحقق بهم مقاصد الإمامة، يقول ابن تيمية: "بل الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة عليها **الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة** فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماما"[3].

سائر الصحابة عن البيعة لم يصر إماما بذلك وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادة لأن ذلك لا يقدح في مقصود الولاية فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك"[4].

المطلب الثالث

أثر الجويني في فكر الشاطبي

1 - الغزالي، المستصفى، ص 177.
2 - الغزالي، المنخول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400 هـ، ص365-368.
3 - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط1، 1406 هـ، ج1، ص527.
4 - ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ص 530.

أخذ الإمام الشاطبي عن الجويني مسألة تنتمي إلى السياسة الشرعية المالية وهي مسألة توظيف الإمام أموالاً على الأغنياء لسد حاجة الجند إذا خلا بيت المال. وقد علق على ذلك الدكتور

"الغياثي" و "الاعتصام" يقطع بأن كلام الشاطبي من ذلك الينبوع"[1].

وهذه المسألة ليست بسيطة كما رأينا من قبل، فهي مخرجة على منهج الجويني المقاصدي الذي واجه به احتياجات الدولة الإسلامية في وقت لم يعد فيه المنهج الأصولي قادراً على استيعاب هذه التغيرات.وهذه المسألة عالجها الجويني في كتابه"الغياثي"، حيث

، ولم يتعرض له العلماء...ولكني لا أبتدع ولا أخترع شيئاً، بل ألاحظ وضع الشرع وأستثير معنىً يناسب ما أراه وأتحراه، وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة" [2].

وتميزت معالجة الجويني لهذه المسألة بتفصيل كبير عرض فيه لثلاث احتمالات تعترض السياسة المالية للإمام، أحدها: "أن يطأ الكفار...ديار الإسلام"[3]، وثانيها: "أن لا يطئوها ولكنا نستشعر من جنود الإسلام اختلالاً، ونتوقع انحلالاً...لو لم نصادف مالاً"[4]، وثالثها:"أن يكون جنود الإسلام في الثغور والمراصد على أُهب وعتاد، وشوكة واستعداد...ولو نُدبوا للجهاد لاحتاجوا إلى ازدياد في الاستعداد"[5]. هذه الاحتمالات الثلاثة عرضها الشاطبي مختصرة و بنفس الأسلوب وانتهى إلى نفس النتائج. يقول الشاطبي في الحالة الأولى: "ولو وطئ الكفار أرض الإسلام لوجب القيام بالنصرة، وإذا دعاهم الإمام وجبت الإجابة، وفيه إتعاب النفوس، وتعريضها إلى الهلكة، زيادة إلى إنفاق المال، وليس ذلك إلا لحماية الدين، ومصلحة المسلمين" [6]،

---

[1] - عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين: خصائصه، أثره، منزلته، المكنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1409هـ 1988م، ص 562.

[2] - نفس المصدر ، ص 120-121 .

[3] - نفس المصدر ، ص117 .

[4] - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (طبعة دار الكتب العلمية)، ص117.

[5] - نفس المصدر، الموضع ذاته.

[6] - الشاطبي، الاعتصام، تحقيق : أحمد عبد الشافي، دار اشريفة ، ج2، ص 358.

ويصف الحالة الثانية بقوله: "فإذا قدرنا هجومهم، واستشعر الإمام في الشوكة ضعفاً وجب على الكافة إمدادهم" [1]، ويقول عن الحالة الثالثة: "وإذا قدرنا انعدام الكفار الذين يخاف من جهتهم، فلا يؤمن من انفتاح باب الفتن بين المسلمين فالمسألة على حالها كما كانت"[2].

كما نجد التشابه حتى في الأمثلة والعبارات، فقد تكلم الجويني عن إمكانية توسيع وعاء التوظيف (الضريبة) قائلاً: "وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد من الجهات يسيراً من كثير سهل احتماله، ووفر به أهب الإسلام وماله...ولو عين الإمام أقواماً من ذوي اليسار لجرَّ ذلك حزازات في النفوس، وفكراً سيئة في الضمائر والحُدوس، وإذا رتب الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً كان طريقاً في رعاية الجنود"[3].ونجد الشاطبي يقول في "الاعتصام" :" فللإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك، كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب، وذلك يقع قليلاً من كثير بحيث لا يجحف بأحد ويحصل المقصود"[4].

ويضرب الجويني مثال الوصي في مال الصبي ليدلل به على جواز التوظيف وأنه تصرف للإمام في أموال الرعية بحسب ما تقتضيه مصلحة المسلمين، يقول

ر بألا يقتصر نظره على ضرورةٍ حالَّة، بل ينظر في حاله باستنماء ماله، وطلب الأغبط، فالأغبط في جميع أحواله. وليس أمرُ كلّي الملة بأقل من أمر طفل، ولا نظرُ الإمام القوام على خطة

---

[1] - نفس المصدر، الموضع ذاته.

[2] - نفس المصدر، الموضع ذاته.

[3] - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 128-129.

[4] - الشاطبي، المصدر السابق، ج2، ص358.

الإسلام بأقصر نظراً وفكراً من قيّم"[1]. ويقول الشاطبي ناقلاً نفس المثال:"والملائمة الأخرى، أن الأب في طفله، أن الوصي في يتيمه، أو الكافل فيمن يكفله مأمور برعاية الأصلح له، وهو يصرف ماله إلى وجوه من النفقات أو المؤن المحتاج إليها. وكل ما يراه سبباً لزياد ماله أو حراسته من التلف جاز له بذل المال في تحصيله. ومصلحة الإسلام عامة لا تتقاصر عن مصلحة طفل، ولا نظر إمام المسلمين يتقاعد عن نظر واحد من الآحاد في حق محجوره "[2].

ونشير إلى أن الشاطبي ذكر أن هذه المسألة نص عليها الغزالي في بعض كتبه[3]، وهذا مما يدل أن الشاطبي أخذها عن الغزالي وهو بدوره أخذها عن أستاذه إمام الحرمين الجويني.

كما تأثر الشاطبي بآراء الجويني في بعض مسائل السياسة الشرعية الدستورية[4]، وفي مقدمة ذلك معالجة الجويني لمرحلة خلو الزمان عن الإمام (النموذجي) ، فقد وجدنا الشاطبي يتابع الجويني في ذلك ويقول: "إذا فُرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس، وافتقروا إلى إمام يقدمونه لجريان الأحكام، وتسكين ثورة الثائرين، والحياطة على دماء المسلمين وأموالهم، فلا بد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد، لأنا بين أمرين، إما أن يترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج، وإما أن يقدموه فيزول الفساد بتة، ولا يبقى إلاّ فوت الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه، وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة"[5]. كما نقل الشاطبي كلاماً في بيعة المفضول مع وجود الأفضل ونسبه للغزالي ووافقه عليه، يقول الشاطبي: "إن الغزالي

1 - الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (طبعة دار الكتب العلمية)، ص120.
2 - الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص358.
3 - نفس المصدر، ج2، ص359.
4 - عبد العظيم الديب، فقه إمام الحرمين: خصائصه، أثره، منزلته، ص 568-569.
5 - الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص 262.

قال في بيعة المفضول مع وجود الأفضل: إن رُددنا في مبدأ التولية بين مجتهد في علوم الشرائع، وبين متقاصر عنها، فيتعين تقديم المجتهد...أما إذا انعقدت الإمامة بالبيعة أو تولية العهد المنفك عن رتبة الاجتهاد، وقامت له الشوكة، وأذعنت له الرقاب، بأن خلا الزمان عن قرشي مجتهد مستجمع جميع الشرائط وجب الاستمرار، وإن قدر حضور قرشي مجتهد مستجمع للفروع والكفاية، وجميع شرائط الإمامة، واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرضه لإثارة فتن واضطراب أمور، لم يجز لهم خلعه والاستبدال به ...لأنا نعلم أن العلم مزية رُوعيت في الإمامة تحصيلاً لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد، وأن الثمرة المطلوبة من الإمام تطفئة الفتن الثائرة من تفرق الآراء المتنافرة؛ فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة، وتشويش النظام، وتفويت أصل المصلحة في الحال؟ تشوفاً إلى مزيد دقيقة في الفرق بين النظر والتقليد"[1].

وهذا الرأي الذي نسبه الشاطبي للغزالي هو في حقيقة الأمر لأستاذه الجويني الذي عالج هذه المسألة بدقة وتوسع.

المطلب الرابع
أثر الجويني في فكر ابن خلدون السياسي (ت 790 هـ)

فكرة الشوكة فكرة أصيلة لإمام الحرمين الجويني، وقد كانت نتاج فكرة أخرى أعم منها وهي فكرة مقاصد الإمامة، التي كانت بدورها نتاج استقراء لسوابق الصحابة السياسية (الإجماع)، وتفسير اجتماعي واقعي لها يتجاوز الشكل القانوني الجامد الذي صيغت فيه إجماعات الصحابة، ومن ثم البديل الحقيقي لمنهج المعالجة المثالية الذي كان سائداً إلى عصر الجويني. وتعتبر فكرة الشوكة هذه الوسيلة التي رأى الجويني أن

[1] - نفس المصدر، ص 262-263.

مقاصد الإمامة لا يمكن أن تتحقق بدونها؛ لذلك نجدها منتشرة في بعض مسائل الإمامة

هذا الأساس دعا إلى إمامة الاستيلاء أمام تلاشي شوكة الخليفة العباسي...وهكذا فوجود الشوكة يدل على كثرة الأشياع والأتباع الذين بفضلهم يثبت منصب الإمامة ويستقر.

وإذا تتبعنا فكرة العصبية التي عالج بها ابن خلدون مسائل الإمامة فإننا نجدها تتقاطع في بعض النقاط المهمة مع فكرة الشوكة، ومع عناصر أخرى لفكرة مقاصد الإمامة عند إمام الحرمين الجويني، وهذا التقاطع ليس من قبيل الصدفة؛ وقد أشار بعض الباحثين إلى هذا التقاطع، لكنهم نسبوا فكرة الشوكة للغزالي، وهو طبعاً أخذها عن إمام الحرمين الجويني.

يقول الدكتور محمد محمود ربيع: "في حالة الغزالي، وربما نتيجة لزيادة تدهور منصب الخلافة آنذاك، يمكن أن نلاحظ بعض التشابه بين قوله بأن الوسيلة الوحيدة لتسنم دست الحكم في عصره كانت هي القوة العسكرية، وبين التحليل المفصل لابن خلدون لظاهرة الملك، غير أن المدخل العام للغزالي في دراسته للمشكلة ظل مختلفاً بوضوح عن مدخل ابن خلدون ،ويعكس السمات الرئيسية لمدخل الماوردي وخاصة تمسكه الشديد بشرط القرشية"[1]، والباحث يشير إلى التشابه عند الغزالي وابن خلدون في **ضرورة القوة كأساس لاستقرار الملك أو الإمامة**، وإذا كان الغزالي كما أشار الباحث ابتعد كثيراً عن واقعية ابن خلدون، وهذا بسبب دفاعه عن الخليفة، فإن الجويني صاحب

زينب عفيفي شاكر في بحث لها إلى أثر الغزالي في ابن خلدون بقولها:" استطاع ابن الأزرق أن يكشف عن المصادر التي استقرأ منها ابن خلدون مقدمته والأركان التي أقام عليها نظريته في العمران؛ فأهمية الشوكة في انعقاد الإمامة عند الغزالي تتحول إلى

1 - محمد محمود ربيع: النظرية السياسية الإسلامية لابن خلدون: دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكر السياسي السلامي، دار الهنا للطباعة، ط1، 1981 م، ص 154.

نظرية العصبية عند ابن خلدون"[1]، وكما قلت سابقاً فإن الغزالي لم يكن إلاَّ ناقلاً عن أستاذه إمام الحرمين الجويني.

وسأعرض بعض النصوص من "مقدمة ابن خلدون" تؤكد البصمات الحية التي تركها الجويني في فكر ابن خلدون، وهذا ما يدل ربما على اطلاع ابن خلدون على كتاب "الغياثي" للجويني أو ربما تأثر بواسطة تلميذه الغزالي[2]:

1- يعتبر الجويني أول من تخلى عن شرط العلم في جماعة أهل الحل والعقد، وفي مقابل ذلك تمسك بشرط الشوكة المحقق لمقاصد الإمامة، حيث قال: " فلا أرى لاشتراط كون العاقد مجتهداً وجهاً لائحاً، ولكني أشترط أن يكون المبايع ممن تفيد بيعته مُنّةً واقتهاراً" [3]. وابن

من الأمر شيئاً. يقول ابن خلدون "إن حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه، فلا حل له، ولا عقد لديه، اللهم إلاَّ أخذ الأحكام الشرعية عنهم [= العلماء] ...لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك" [4].

2- كذلك يعتبر إمام الحرمين أول من جعل شرط الكفاية في الإمامة على رأس قائمة الشروط

"[5]. وهذا ما نجده عند ابن خلدون حيث نراه يناقش الجمهور الذين تمسكوا بشرط القرشية بقوله: "وبقي الجمهور على القول باشتراطها[صفة القرشية]، وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين، ورُدَّ عليهم سقوط شرط الكفاية التي يقود بها على أمره، لأنه **إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية** فقد ذهبت الكفاية،

---

1 - زينب عفيفي شاكر، طبيعة الملك في الفكر السياسي لابن الأزرق، مجلة الأحمدية، دبي: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، العدد الخامس، 2000 م، ص 228.

2 - ذكر الدكتور علي سامي النشار في مقدمة تحقيقه لكتاب " الشهب اللامعة في السياسة النافعة " لأبي القاسم ابن رضوان المالقي أن ابن خلدون لا يذكر مصادر تأليفه ، ص 31 (الشهب اللامعة في السياسة النافعة، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط1، 1984م).

3 - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 40.

4 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، المقدمة، صيدا – بيروت : المكتبة العصرية، 2002 م، ص 206-207.

5 - الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص143.

وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً إلى العلم والدين وسقط اعتبار شروط هذا المنصب، وهو خلاف الإجماع"[1].

3- يربط ابن من الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئاً، لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة، و ذلك لا يحصل **إلا بالعصبية والشوكة**، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك وإن لم يُنصب إمام، وهو عين ما قررتم" [2].

الباب الثالث
دور منهج النظر المقاصدي في بناء نظرية سياسية إسلامية

[1] - ابن خلدون، المقدمة، ص 181.
[2] - نفس المرجع، ص 179.

تمهيد

يتضمن هذا الباب فصلين، يمثلان نتيجة وتطبيقاً للدراسة التأصيلية والتأسيسية لمنهج النظر المقاصدي، التي جرت أطوارها في البابين السابقين انطلاقاً من التأصيل للنظر المقاصدي ومروراً بدراسة النشأة والتطور لهذا النظر، وانتهاءً إلى تأسيسه كمنهج مستقل، على أن الدراسة التي نحن بصددها لا تشمل جميع جوانب النظرية السياسية الإسلامية؛ لأن استقصاء جميع الجوانب محال في بحثنا هذا، ولأن الغرض من البحث لفت الانتباه إلى أهمية المنهج ودوره في وضع هذه النظرية في إطارها الشرعي النموذجي والواقعي، وهذا يتحقق بدراسة المحاور الرئيسية لهذه النظرية.

من أجل ذلك؛ فإن المادة العلمية التي سيعرضها الباحث في أثناء تقديم هذه النظرية لن تخرج عن المنهج الآتي:

تنقسم

أو الإجماع، وبيان أنه مبني على مصلحة ثابتة لا تتغير.

وبعد بيان أن الحكم الشرعي ثابت في هذا النوع من المسائل نطبق على المسألة المدروسة –في مرحلة ثانية– فكرة المقاصد الثلاثة: الضروريات والحاجيات و التحسينيات

فتخضع أحكام المسألة لأولويات هذا السلم، إذا كان هناك تعارض في أجزائها، وهذا التعارض ناتج عن أحوال للأمة يفرزها الواقع، ويكون هذا العمل المنجز – في المرحلة الثانية– تحقيقاً للمناط العام، وهذا التحقيق يقتضي نظراً مقاصديا.

كذلك مما يقتضي نظراً مقاصديا المسائل التي وردت فيها نصوص ظنية أو لا نص فيها أو فيها إجماع لكنه مبني على مصلحة متغيرة، تختلف فيها المصلحة القديمة التي أجمعوافصحيح عند جميع المجتهدين القدامى. واكتساب المناط للصحة جاء من فكرة اختلاف أحوال الأمة من حيث الضعف والقوة في الدين (إسلام، إيمان، إحسان) والبدن(= القدرة المادية للأمة)، وبالتالي يحمل اختلاف الفقهاء على التشديد والتخفيف بحسب حال الأمة، أما صحة تحقيق المناط عند فقيه وخطئه عند آخرين فيتعلق بتنزيل المناط على الواقع المعاش، وهذا يترتب عليه حتما إصابة أحدهم وخطأ الآخرين والإصابة في هذه الحالة من نصيب صاحب النظر المصلحي الذي يحسن قراءة الواقع.

الفصل الأول
الإمامة التامة

توطئة

يعرض الباحث في هذا الفصل تجليات نظرية الإمامة التامة في أهم مباحث الإمامة، وقد قسمت هذا الفصل إلى عدة مباحث كل مبحث يتناول جانب من جوانب النظرية السياسية الإسلامية، ويهدف إلى إبراز أحكام الإمامة التامة، وما تتطلبه من شروط تتعلق بأحوال الأمة في ذلك الجانب.

وقد سميت إمامة تامة[1] لأن مقاصد الشرع من الإمامة جميعها متحققة من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وراء كل حكم من أحكامها نجد مقاصد شرعية قصد الشارع إلى تحقيقها، وعليه فينبغي في إطار الإمامة التامة مراعاة هذه الأحكام وربطها بمقاصدها هذا من

لتي تهدف إلى تحقيقها، وكذلك الوسائل التي من شأنها تحقيق هذه المقاصد، وفي عصرنا تستمر نظرية الإمامة التامة في الوجود؛ ولا يمكن إهمالها بحجة الالتفات إلى الواقع؛ لأنها تمثل صفاء نظام الحكم في الإسلام وكماله، وكذلك تمثل القيم التي ينبغي أن تسمو إليها الأمة في كل عصورها سيراً إلى خالقها، في إطار مراتب الشريعة الثلاث: الإسلام ثم الإيمان ثم الإحسان. يقول الله عز وجل: ٱُ□□ٌّ□□ َّ[2].

واستمرارها يبدأ من النظر في ما انتهى إليه سلفنا الصالح، ثم تحديد مقاصد الإمامة التامة، د ذلك تخليص هذه المقاصد (تعيين المناط) من بعض ما التبس بها من الوسائل (تحقيق المناومن شأن هذه المقاصد أن تكون ثابتة لا تتغير، سواء ثبتت بالنص أو بالإجماع، ثم بع

ط)، وهذا الالتباس شيء طبيعي نظراً إلى كون الأوصاف التي حملها النص الشرعي الوارد في المسائل الدستورية، وكذلك الإجماع إنما تعلقت بمناط النص وكذلك بوسائل تحقيقه في بعض الأزمنة و الأمكنة أو في كلها، وعليه فدور النظر المقاصدي

---

[11] -أطلق السنهوري على الإمامة التامة مصطلح ولاية الحكم الراشد. انظر : فقه الخلافة ، ص199.
[2] -النور: 55.

هنا بيان المقاصد وبيان الوسائل، ثم النظر في الوسائل وهل ما زالت صالحة لتحقيق مقاصد الإمامة التامة في زماننا، أو أنها لم تعد صالحة فتستبدل بوسائل معاصرة في إطار ما يجب أن يكون، وهذا الكلام يجد ما يبرره؛ لأن كثيرا من الاجتهادات المعاصرة في إطار النظرية السياسية الإسلامية وبتأثير من تداعيات الحضارة الغربية تحاول تبني وسائل غربية معتقدة أنها مقاصد شرعية أمام ما يتراءى لها من تجاوز الزمن للوسائل

الاجتماعية لا زالت تحكم المجتمعات الإسلامية منذ عصر الصحابة إلى يومنا هذا، فربما كان منطلقهم صحيحا في كون بعض مسائل الإجماع تستند إلى المصلحة؛ لكن ما أخطأوا فيه هو كون هذه المصالح (الوسائل) لم تتغير بعد عن عصور السلف، وبالتالي لا يمكن تحقيق مقاصد الإمامة التامة إلا بتبني نفس الوسائل القديمة. وكل هذا في إطار ما يجب أن يكون وهذا مقتضى الإمامة التامة فإذا كان على الأمة أن ترتقي إلى أحكام الإمامة التامة فليكن هذا في إطار البيئة المناسبة لأحوال المكلفين. أما وضع أحكام للإمامة التامة في إطار ما يجب أن يكون باستناد إلى بيئة غربية فهذا يخالف أحوال المكلفين المسلمين.

المبحث الأول

تعريف الخلافة

ذكر العلماء القدامى عدة تعريفات للإمامة (=الخلافة) كلها مرتبطة بمقاصد شرعية قطعية لا يمكن إهمالها، فنجد الماوردي عرفها بأنها :"موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[1]؛ فهذا التعريف نستشف منه مقاصد شرعية يسعى إلى تحقيقها نظام الخلافة

ما هو عليه وهذا بمنع البدعة والتغيير والتبديل في نصوصه وقواعده وأصوله ومقاصده، فليس لأحد أن يغير في دين الله، فحفظ الدين إذن يعني إبقاء حقائقه ومعانيه ونشرها بين الناس كما بلغها رسول الله وسار عليه صحابته الكرام"[2]، وهذا المقصد الأول من نظام الخلافة يتنافى تماما مع بعض المبادئ التي وردت في النظرية السياسية الغربية ورّوج لها تحت مسمى "الديمقراطية"، كمبدأ حق الإنسان في حرية التعبير، وعليه ففي إطار نظرية الإمامة التامة لا يحق لأي مواطن مهما كان انتماؤه العقائدي أن يتناول نصوص الشريعة الإسلامية بالتفسير إذا لم يتخرج بشهادة "درجة الاجتهاد"، وهذا قياساً

---

1 -الماوردي ، الأحكام السلطانية، ج1، ص 60.

2 -منير حميد البياتي، النظم الإسلامية، عمان: الأردن: دار البشير ، ط1، 1994م ص 336.

على منع كل شخص من ممارسة مهنة الطب ما لم يتخرج طبيباً، فإذا كانت المحافظة على نفوس

به تتوحد الأمة وتتمكن من سياسة الدنيا بالشريعة. وهذا ما لا نجده في ظل الدولة القطرية؛ حيث ضاعت قوة الأمة وجهدها وتفرقت وتعارضت مصالحها بانتماءاتها إلى أحلاف ومعسكرات متباينة شرقية وغربية، وخضعت هذه الدول بتفرقها وتشرذمها إلى توجيهات وأوامر هذه المعسكرات في جميع المجالات بدءًا من أهمها وهو المجال السياسي؛ ويتجلى ذلك في موالاة الكفار والاستعانة بهم لقتال بعضهم البعض والدخول في علاقات دبلوماسية مع الكيان الصهيوني في العلن أو في السر، مرورا بالمجال القانوني والاقتصادي ويتجلى ذلك في تبني قوانين ومؤسسات وضعية حتى وإن خالفت نصوص الشرع، وانتهاءً بمجال التربية والتعليم، حيث أصبحت بعض الدول الإسلامية تتلقى توجيهات تتعلق بالمقررات الدراسية في المدارس والجامعات.

ويعرفها الجويني بأنها: "الإمامة رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا، مهمتها حفظ الحوزة ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكف الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفاؤها على المستحقين"[1]، ومعنى رياسة تامة؛ أنها سلطة تامة لها حق الطاعة مصداقاً

أي أنها ولاية تتجاوز الحدود الجغرافية والفواصل القومية والسلالية، وفي هذا إشارة إلى أن من المقاصد الشرعية للإمامة التامة توحيد المسلمين تحت راية واحدة؛ لأن الأمة المسلمة كالجسد الواحد، ولا مكان للدولة القطرية ضمن مباحث الإمامة التامة، ويعرفها ابن خلدون بأنها "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[2]، وهذه التعاريف لم تصدر في وقت الخلافة الراشدة زمن الوحدة الإسلامية إنما صدرت زمن الانقسامات والتشرذم ومع ذلك فقد حافظ العلماء على مقاصد شرعهم.

[1] -الجويني، الغياثي (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 15
[2] -ابن خلدون ، المقدمة، ص 178

وعليه يعجب المرء من قول البعض "فلا وجود في الإسلام المنزل أي القرآن وصحيح السنة –لما يسمى نظام الخلافة الإسلامية...الخلافة تجربة تاريخية وممارسة بشرية، لا أقل ولا أكثر

لف من الصحابة والتابعين، وتتضمن كذلك وسائل تحقيق هذه المقاصد، وهذه الوسائل في عصرنا هذا إما تجاوزها الزمن، فيمكن استبدالها بما يناسب المقاصد حسب ظروف عصرنا وبيئتنا الإسلامية، وإما لا زالت كمصالح قابلة للإحياء، خاصة إذا علمنا أن القوانين والسنن الاجتماعية التي سنها الله لهذه الأمة لم تتغير ٌٱ□□□□□□□□□□ □ًَ[1]، يقول ضياء الدين الريس مشيراً إلى مقاصد الشرع من نظام الخلافة: "فالواجب إذن أن يسأل: ما هو المقصود بالخلافة ؟ وما تحديد حقيقتها ؟ فمهما تعددت

الإسلامية تمثل وحدتها، وتحفظ كيانها وتذب عنها الأخطار، وتحقق مصالحها المشتركة وتنفذ مبادئ الإسلام، ولا يهم الاسم الذي تسمى به تلك القيادة...فالمهم أن تكون عناصر النظام موجودة وأن يحقق الأهداف المقصودة منه"[2]. ولا شك أنه في ظل تعدد الدول الإسلامية ستتعدد القيادات وبالتالي تتعدد المصالح بين هذه الدول وتتعارض وتضيع في أثناء ذلك مصالح الأمة المشتركة، ولا تنفذ مبادئ الإسلام كما هو مشاهد في عصرنا هذا، وعليه فمصطلح الخلافة، وما تفرع عنه من نظام طافح بمقاصد شرعية ولا يمكن التخلي عنه بأي حال من الأحوال في إطار الإمامة التامة.

المبحث الثاني

[1] -الرعد:11.
[2] -محمد ضياء الدين الريس، الاسلام والخلافة في العصر الحديث، القاهرة: مكتبة دار التراث، ص 352.

أهل الحل والعقد وعلاقتهم بالأمة

في إطار الإمامة التامة التي كانت في **عصر الصحابة** ويمكن أن تعود من جديد؛ لقوله صلى الله عليه وسلم «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكا جبرية فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة... »[1]؛ فإن مؤسسة "أهل الحل والعقد" مندمجة في مجلس الشورى[2]؛ أي في إطار الإمامة التامة يمارس مجلس الشورى وظيفتين في وقت واحد؛ الوظيفة الأولى هي وظيفة التشريع، والوظيفة الثانية هي وظيفة تمثيل الأمة بجميع أقاليمها في اتخاذ القرارات المصيرية التي ترتبط برضا الأمة الذي هو وسيلة مهمة لتحقيق مقاصد الشارع من نصب الإمام، وهذه الوظيفة الثانية هي التي ترتبط بالحل والعقد، وهذا الاندماج والتكامل من مميزات الكمال؛ أي **يخدم الجانب التحسيني في نظرية الإمامة التامة؛ لأن الرأي لا يكون صائبا وصالحاً ومهذباً إلا إذا صدر عن جهة تمثل الشرع الإسلامي تتكون من علماء الشريعة**، ولا يكون ذلك إلا في الإمامة التامة وعليه فرجال مجلس الشورى تتوفر فيهم –بالضرورة– شروط وظيفة التشريع كالعلم المفضي إلى الاجتهاد، وليس معنى ذلك أن باقي علماء الأمة في مختلف التخصصات ليسوا معنيين بوظيفة التشريع؛ بل إن وجودهم ضروري لتحقيق المناط العام الذي يتعين بفضل اجتهاد حملة الشريعة، صحيح أن تعيين المناط وكذلك تحقيقه كان في زمن الصحابة مسند للمجتهدين؛ لكن الآن الظروف والأحوال تغيرت والعلوم اتسعت وتشعبت،

---

[1] - مسند الإمام أحمد،القاهرة: مؤسسة قرطبة، رقم: 18436، ج4، ص273.، تعليق شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.
[2] -سيأتي شرح لفكرة الشورى والمؤسسات المنبثقة عنها عند الحديث عن السلطات الثلاث.

فأصبح من الضروري توزيع المهمات فيتكفل المجتهدون بتعيين المناط العام وتحقيق المناط الخاص بينما يتكفل علماء باقي التخصصات العلمية بتحقيق المناط العام، وهذه وظيفة تقنية وليست تشريعية بالمعنى الخاص، ولذلك لا تؤهلهم هذه الوظيفة في إطار الإمامة التامة ممارسة وظيفة تمثيل الأمة، اللهم إلا إذا جمع أحدهم بين علمي الدين والدنيا.

وليس معنى هذا الكلام إقصاء العلماء من مختلف التخصصات حتى وإن توفر فيهم شرط فيكون العالم وارثاً للنبوة، ولا يسع الأمة في هذه الحالة إلا التسليم والرضا بهذا العالم وهذه مرتبة عظيمة، تتعلق بجوانب تحسينية في إطار أحكام الإمامة، أما إذا حدث انفصال بين ممثلي العلم الشرعي وإرادة الأمة؛ فيمكن أن يكون العالم المتخصص في غير علوم الشريعة ممثلاً للأمة مرضي عندها، وهذه الحالة أقل مرتبة من الحالة الأولى في أحكام الإمامة التامة.

وكذلك بواسطتها يكون لهذا العضو القدرة على الحل والعقد، وكثرة الأتباع تدل على درجة تمثيل العضو للأمة؛ دل على ذلك تحليل إجماع الصحابة؛ صحيح في زمن الصحابة لم تكن الظروف مهيأة لانتخاب ممثلي الأمة؛ لكن ما حدث دل على أنهم كانوا يتمتعون بوكالة ضمنية، ظهر ذلك عند مبايعة عمر لأبي بكر وعندما تابعته الأمة في عمله هذا ورضيت[1]، وكذلك طريقة اختيار الخليفة الثالث عثمان ابن عفان –رضي الله عنه– حيث جعل عمر ابن الخطاب –رضي الله عنه –إقامة الحاكم أو اختياره الذي هو حق للأمة[2] جعله إلى ممثليها وهم أهل الشورى الستة، ثم بعد ذلك تصرف هؤلاء الستة تصرفاً تستنبط بعد الثلاثة في اثنين علي وعثمان، ثم مضى عبد الرحمن ليستعلم الناس

[1] -انظر ص 361-362 من البحث.

[2]- -من الأدلة التي ذكرها العلماء كأساس لفكرة النيابة عن الأمة ما تكلم عنه الريس في كتابه "النظريات السياسية الإسلامية" حيث يقول: " إنه لما كان من طبيعة الفرض الكفائي وأولى بنا أن نسميه الفرض العام أو الاجتماعي أنه لا يمكن أن يقوم به كل أفراد الأمة في وقت واحد وإلا لزم انشغال الأمة بالقيام بواجب واحد دون بقية الفروض كأن تنفر الأمة مثلاً عن بكرة أبيها للجهاد فمن يبقى إذن للقيام بباقي الأعمال الضرورية لحياتها، من أجل هذا فكر علماء الشريعة في فكرة الاكتفاء أي فكرة الإنابة فيما يتعلق بالتصدي لتنفيذ هذه الفروض ومن هنا جاءت تسميتها، بأنها كفائية أي إذا قام بها بعض الأمة سقطت عن الباقين أي أنه يكتفي بأن يقوم بعض الأمة بأدائها فيكفي أن يكون هنالك عدد من القضاة لأداء فريضة القضاء وعدد من المحاربين وعدد من المشتغلين بالعلم وهلم جرا..وبالمثل في حالة الإمامة يكتفى أو يمكن أن يكتفى بأن يكون أمر اختيار الإمام أو على الأقل إتمام العقد معه لعدد معين تتوفر فيهم شروط خاصة وتوجد فيهم صفات تمكنهم من أداء هذا الواجب على أكمل وجه وهذه بعينها هي الفكرة التي تتداول في أبحاث العلوم السياسية الحديثة وهي التي يسمونها « التمثيل » " (الريس ، النظريات السياسية الإسلامية، ص 175)

ما عندهم"[1]، ويدل هذا على أن ثلاثة من الصحابة أنابوا ثلاثة آخرين، ثم اثنين أنابوا واحداً الذي هو عبد الرحمن بن عوف فصار بذلك نائباً عن أهل الحل والعقد– الذين هم بدورهم نواب عن الأمة– في عقد الإمامة لعثمان بن عفان رضي الله عن الجميع، وفي جميع هذه المراحل لم ينقل اعتراض أحد من الصحابة فكان ذلك إجماعاً دالاً على جواز النيابة عن الأمة[2] ، يقول منير حميد البياتي: "إن الوكالة كما هو معروف تنعقد صراحة، وتنعقد ضمناً، ونحن نرى أن وكالة أهل الحل والعقد عن الأمة في عصر الخلافة الراشدة كانت وكالة ضمنية، يدلنا على ذلك أنهم تصرفوا في حقوق تعود للأمة أصلاً كاختيار – وهو نوع من اختلاف الأحوال الذي يؤثر في تغيير وسائل تحقيق المقاصد الشرعية– يمكن أن يكون تمثيل أهل الحل والعقد –إذا استقامت أمور الأمة–عن طريق وكالة صريحة كأن يكون ذلك عن طريق نظام الانتخاب لمعرفة ممثلي الأمة الحقيقيين الذي ترضى بهم وتطمئن إلى علمهم ودينهم وقوتهم وكفاءتهم، وهذا أمر في غاية الأهمية لأن تحقيق مقاصد الإمامة التي هي الاستقرار السياسي يتعلق بمجموع الأمة، وهذا المقصد يعتبر ضمن مرتبة الضروريات في مقاصد الإمامة، ولأجل ذلك الأمة الدخول في بيعة الخليفة المعين، يقول الماوردي مبيناً دور أهل الحل والعقد في ربط رضا الأمة بشخص الإمام المرشح: "فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطاً، **ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته**، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته"[3]. أما إذا انفصلت إرادة الأمة عن جماعة أهل الحل والعقد فإن هذه المسألة تخرج عن إطار أحكام الإمامة التامة، وعندها تكون الأمة في حِلٍّ من بيعة هذا الإمام الذي جاء بغير رضاها.

المطلب الأول: صفات أهل الحل والعقد

[1] - الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، ص74.
[2] - منير حميد البياتي، النظم الإسلامية ، ص 172.
[3] -الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، ص 65.

وقد تحدث بعض علمائنا عن أوصاف أعضاء مؤسسة أهل الحل والعقد؛ غير أنهم لم يتفقوا على أوصاف محددة لهم، وهذا في حقيقة الأمر يرجع إلى اختلاف أحوال العلماء عند نظرهم ؛ فمنهم من عالجها من زاوية النموذج والمثال وهو ما نحن بصدده، ومنهم من عالجها من زاوية الواقع وما يمليه من التخفيف على الأمة حفاظاً على أهم المقاصد، ولذلك نورد في هذا الفصل أقوال العلماء التي تندرج في إطار أحكام الإمامة النموذجية على أن نعرض لأوصاف أهل الحل والعقد في إطار الإمامة الناقصة في الفصل الثاني:

فنجد مثلاً لها"[1]، وهذا حصر لأهل الحل والعقد في المجتهدين من الأمة، ونجد أيضاً ابن تيمية يتحدث عن أهل الحل والعقد عند شرحه لمعنى "أولي الأمر" الوارد في قوله تعالى: ﴿ﭐ□□□□□□□□□□ﱠ﴾[2] فيقول: أصحاب الأمر وذووه هم الذين يأمرون الناس وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة، وأهل العلم والكلام فلهذا كان أولوا الأمر صنفين العلماء والأمراء...وكل من كان متبوعاً"[3]، ومعلوم أنه في فترة الخلافة الراشدة التي تمثل الإمامة التامة كان أهل الحل والعقد من الصحابة يجمعون بين سببي الولاية على الأمة وهي السلطة العلمية
(الاجتهاد) والسلطة اء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة"[4].

أما إمام الحرمين الجويني –مؤسس منهج النظر المقاصدي– فقدم عدة تفاصيل تتعلق بصفات أهل الحل والعقد فذكر أن شرط الاجتهاد قال به طوائف من أهل السنة؛ لكنه رجح الرأي الذي اكتفى باشتراط مجرد أن يكون الشخص: فاضلا فطناً مطلعاً على مراتب الأئمة، البصير بالإيالات والسياسات، لأن هذا الشرط(الاجتهاد) في نظره لا يتعلق بمقاصد الإمامة (الضرورية والحاجية والتحسينية)، يقول: "تمهد في قواعد الشرع أنا نكتفي في كل مقام بما يليق به من العلم"[5]،ويقول: "فهذا المبلغ (من العلم) كاف في

---

[1] -البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، استانبول: مطبعة الدولة، ط1، 1928م، ص279.
[2] - النساء: 59.
[3] -ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج28، ص 170.
[4] -محمد رشيد رضا، تفسير المنار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط بدون، 1990م ج5، ص 147.
[5] -الجويني: الغياثي،(طبعة دار الكتب العلمية). ص36.

لأحكام الإمامة التامة؛ فإننا نعتقد أنه كان متأثراً بزمنه، وإلا فإن شرط الاجتهاد كما قلنا كان حاضراً في فترة الخلافة الراشدة التي تمثل إمامة تامة، ويمكن اعتباره شرطاً تحسينياً؛ لأن الذي يختار إماماً مجتهداً من الأفضل والأكمل أن يكون مجتهداً. أو على الأقل كما قال رشيد رضا –نقلاً عن بعض العلماء– "أن الاجتهاد في الشرع شرط في مجموعهم لا في كل فرد منهم"[1].

كما أن إمام الحرمين الجويني استثنى النسوة من هذه الوظيفة وظيفة الحل والعقد واعتبر المسألة مسألة إجماع[2]؛ وأيد دليل الإجماع بنظر مقاصدي يقول فيه إمام الحرمين:"والنسوة ؛ لأنه ربما الذي دفع الصحابة والسلف إلى عدم استشارة النساء في نصب الإمام قديماً هو طبيعة المجتمع وظروف المرأة التي تقعد بها عن مثل هذه الوظائف؛ أما الآن فربما تغيرت ظروف المرأة وأصبح للمرأة دور في المجتمع، لكن هذه الظروف والأحوال التي تغيرت لا ترتقي بالمرأة في إطار الإمامة التامة إلى أن تكون من أهل الحل والعقد؛ لأننا بصدد تحقيق مراتب الشريعة الثلاث ابتداءً بالضروريات وانتهاء بالتحسينيات، والمرأة كما هو معلوم عموماً لا ترتقي إلى مرتبة الرجل في العقل والرأي وهذا ما يحتاجه منصب العضوية في جماعة أهل الحل والعقد، وبذلك نكون إذا نصبنا امرأة كعضو في هذه الجماعة قد تخلينا عن شرط تحسيني، كذلك يحتاج هذا المنصب إلى شرط آخر يرى إمام الحرمين الجويني أنه ينتمي إلى مرتبة الضروريات في سلم مقاصد الإمامة وهو وجود الأتباع والأشياع الذي يشكلون شوكة بها يكون الحل والعقد وهو ما لا يتوفر عند المرأة عموماً، وبذلك نكون قد تخلينا عن شرط ضروري يقول إمام الحرمين:"فالوجه عندي في ذلك أن يعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع، تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف، لما غلب على الظن أن يصطلم أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة وتأطدت بالشوكة والعدد والعدد ...فإذاك تثبت الإمامة وتستقر...ولما بايع عمر مالت النفوس إلى المطابقة والموافقة، ولم يبد أحد شراساً وشماساً وتظافروا على بذل الطاعة على حسب

[1] -رشيد رضا، الخلافة، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، سلسلة الأنيس، 1992، ص 26.
[2] - الجويني، المصدر السابق، ص34.

الاستطاعة"[1]، وربما تساءل البعض عن التغيرات التي حصلت، وأن فكرة الشوكة عند المجتمعات المعاصرة قد تلاشت واستبدلتها الأمم المعاصرة بالديمقراطية، فنقول إن نفس الظروف التي حكمت الأمة قديماً هي نفسها التي تحكم الأمة الآن فلازالت الشوكة أهم عنصر في استقرار منصب الإمامة، ومعلوم أن استقرار هذا المنصب أسمى مقصد في أحكام الإمامة.

المطلب الثاني: اختيار أهل الحل والعقد

وطريقة تنصيب أهل الحل والعقد في زمننا هذا وفي ظل توفر وسائل الاتصال والإعلام وفي إطار أحكام الإمامة التامة التي تعني ارتباط إرادة الأمة بممثليها فيمكن أن يعين أعضاء هذه الجماعة عن طريق ترشيح الأمة؛ أي كل قطر أو إقليم يرشح ممثله لعضوية هذه الهيأة وإجراء استفتاء مباشر تأكيداً لهذا الترشيح؛ لأن أهل الحل والعقد في إطار أحكام الراشدة (التامة) فقد كانوا: "معروفين واضحين يشار إليهم بالبنان، إليهم تصير الفتوى، وإليهم يرجع الناس، رفعتهم إلى هذه المنزلة أعمالهم وتقواهم وعدالتهم وسابقتهم في الإسلام وجهادهم فيه وصحبتهم للنبي الكريم ρ ومدح القرآن الكريم لهم وثناؤه عليهم وحب المسلمين لهم وثقتهم بهم ورضاهم عنهم، ذلك كله وضعهم في موضع الصدارة والقدوة حتى صاروا المتبوعين في الأمة المطاعين فيها"[2]، ويمكن الترشح لهذا المنصب ممن رأى من نفسه أنه ممثل للأمة ومسؤول أمام الله عن هذه الأمانة، وأن هذه الوظيفة متعينة فيه لمواصفات خاصة؛ لقوله عز وجل ﴿□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□﴾[3] وقوله عز وجل: ﴿□□□□□□□□□□□□□□□□□﴾[4]؛ لأن الترشح للإمامة سائغ في إطار الإمامة التامة وكذلك الترشح لعضوية جماعة أهل الحل والعقد مثله لأن الإمام في النهاية يُختار من هذه الجماعة، وفي إطار هذا السياق – سياق أحكام الإمامة

---

[1] - الجويني: الغياثي، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص39.
[2] -منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة القانونية، ص176-177.
[3] -الحج: 41.
[4] -آل عمران: 104.

التامة– ينبغي أن نفهم كلام الماوردي عندما يقول: "فإن وقف الاختيار على واحد من اثنين فتنازعاها، فقد قال بعض الفقهاء يكون قدحاً لمنعهما عنها، ويعدل إلى غيرهما، والذي عليه جمهور العلماء والفقهاء أن التنازع فيها لا يكون قدحا مانعاً، وليس طلب الإمامة مكروهاً فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب"[1]، ومما تجدر الإشارة إليه أن الفقهاء الذين جعلوا طلبها والتنازع فيها قادح إنما التفتوا إلى الأحاديث الشريفة الصريحة التي تمنع تولية الجماعة فهي جماعة واحدة تمثل أمة واحدة، حتى وإن اختلفت الآراء الاجتهادية وتنازع أعضاؤها في سبيل الحق ومقاصد الشرع، ولا مكان في هذه الجماعة–في إطار الإمامة التامة– للحزبية الضيقة والتكتل من أجل خدمة مصلحة الحزب مما نراه في الديمقراطيات الغربية التي تختلف مقاصد أعضاء مجالسها النيابية باختلاف وتعدد الأحزاب السياسية المكونة لهذه المجالس، يقول الله عز وجل□□□ □□□□□□□□□□□□□□[2]؛ فالنصوص واضحة وصريحة، وكذلك المقاصد التي تهدف إليها، في وحدة هذه الجماعة، وفي إطار هذا السياق نفهم كلام المودودي، حيث يقول:"وفي مجلس الشورى الإسلامي لا يمكن أن ينقسم أعضاؤه جماعات وأحزابا، بل يبدي كل واحد منهم رأيه بالحق بصفته الفردية، فإن الإسلام يأبى أن يتحزب أهل المشورة ويكونوا مع أحزابهم سواء كانت على حق أو على باطل، بل الذي يقتضيه الروح الإسلامي أن يدوروا مع الحق حيثما كان لا يحيدوا ، و"لقد عبر أحد أعضاء مجلس العموم البريطاني عن هذه الظاهرة بقوله: "لقد سمعت في مجلس العموم كثيراً من الخطب التي غيرت رأيي، ولكني لم أسمع خطبة واحدة غيرت صوتي"[3]، والسبب في ذلك يرجع إلى "آفة الالتزام الحزبي التي تعني التزام العضو بمقررات الحزب والدفاع عنها في البرلمان وفي غيره ولو تعارضت مع معتقداته الشخصية الأمر الذي يعني صورية المناقشات التي تدور في البرلمان من ناحية؛ لأنها لن تغير من الأمر من شيء، فقد حدد كل فريق مواقفه سلفاً، كما تعني دفاع الشخص عما لا يعتقد بل وعما يعتقد خطأه، وفي هذه من خيانة الأمانة وتدمير الشخصية وإماتة الضمائر ما لا يخفى على منصف"[4]،

---

[1] -الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، ص65.

[2] -آل عمران: 104.

[3] -صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، القاهرة: دار الإعلام الدولي، ط1، 1992م، ص 25.

[4] - نفس المرجع، ص 17.

ومن هنا فاعتبار البعض قوله عز وجل { ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر }[1] فيه "أمر بإقامة أحزاب سياسية"[2]، مجانب للصواب؛ لأن تفسيرها وتطبيقها في عهد ي عن المنكر حتى وإن ظهر من الإمام أو فيما بينهم، يدل على ذلك الآية الثانية حيث يقول الله عز وجل { كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر }[3]،والخطاب موجه لجماعة الصحابة رضوان الله عليهم. ويدل عليه أيضاً قوله عز وجل:{ الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر }[4]، ومعلوم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمرتبته الثالثة التي يكون معها تحقيق المعروف وتحقيق النهي عن المنكر، لا يكون إلا مع التمكين الذي تفتقده الأحزاب السياسية في حال كونها خارج السلطة، أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خارج جماعة أهل الحل والعقد ذات التمكين فالجميع مكلف به لقوله ρ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[5].

---

[1] - آل عمران: 104. قال ابن كثير :" قال الضحاك: هم خاصة الصحابة وخاصة الرواة، يعني: يعني المجاهدين والعلماء" (تفسير القرآن العظيم لابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ج2، ص 109، دار طيبة، 2002م.
يقول الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير:" والمخاطب بضمير منكم إن كان هم أصحاب رسول الله كما هو ظاهر الخطابات السابقة آنفاً جاز أن تكون (من) بيانية وقدم البيان على المبين ويكون ما صدق الأمة نفس الصحابة" (التحرير والتنوير، ج4، ص38-37 ، دار سحنون).

[2] -تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر، ط3، 1990م.ص249 ، انظر أيضاً محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، الجزائر: ط1، 1991م، ص.204.

[3] - آل عمران: 110.
روى الطبري في أحد معاني الآية :حدثني يحي بن أبي طالب قال: أخبرنا يزيد قال: أخبرنا جويبر عن الضحاك في قوله تعالى "كنتم خير أمة أخرجت للناس: قال هم أصحاب رسول الله ρ خاصة يعني وكانوا هم الرواة الدعاة الذين أر الله المسلمين بطاعتهم " (تفسير الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، طبعة دار المعارف بمصر، ج7، ص102.

[4] - الحج: 41. ذكر ابن كثير في تفسير هذه الآية قال: قال ابن أبي حاتم : حدثنا أبي حدثنا أبو الربيع الزهراني ، حدثنا حماد بن زيد عن أيوب وهشام ، عن محمد قال: قال عثمان بن عفان فينا نزلت (أي في الصحابة) (ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، 1422هـ، 2002م، ج5، ص 436.)

[5] - صحيح مسلم، رقم: 49، ج1، ص69.
-سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 4013، ج2، ص1330.
-صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، رقم: 307، ج1، ص541.
-سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 11293، ج6، ص94.
-مسند الإمام أحمد بن حنبل تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ، 1999م، رقم: 11460، ج18، ص42.

المبحث الثالث
شروط الإمامة

ذكر العلماء عدة شروط مطلوبة في الإمام المرشح لتولي منصب الخلافة، وقد ذكر الماوردي سبعة شروط هي:

العدالة الجامعة لشروطها، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والرأي المفضي إلى

سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، وأخيراً النسب وهو أن يكون من قريش[1].

وقسم إمام الحرمين شروط الإمام إلى أربعة أقسام: الأول يتعلق بالحواس، ويتضمن سلامة السمع والبصر، والثاني يتعلق بالأعضاء ويتضمن سلامتها من كل ما يؤثر في رأي الإمام أو عمل وط في شيئين اثنين: الاستقلال والنسب، ويدخل تحت الاستقلال: الكفاية، والعلم والورع والحرية والذكورة[2].

وهذه الشروط بعضها ثابت بالنص الصريح أو متفق عليه بإجماع العلماء، وهي شروط تعكس تحقيق مقاصد شرعية قد تكون ضرورية أو حاجية أو تحسينية، مطلوب من الأمة مراعاتها عند اختيار الإمام بحسب الاستطاعة، وفي حال الاستطاعة فإن توفر هذه الشروط وإمكانية تحقيقها يتعلق بأحكام الإمامة التامة؛ أما إذا عجزت الأمة عن توفير بعض هذه الشروط؛ فإنها تدخل في نطاق أحكام الإمامة الناقصة التي موضعها الفصل الثاني، وبعضها الآخر شروط اجتهادية اختلف فيها الفقهاء، وهذا الاختلاف يرجع إلى ظنيتها، وهذه الظنية مقصودة للشارع الحكيم حتى تتناسب وأحوال الأمة، وهذا ما يجعل الباحث يخضعها لنظر مقاصدي يتناسب وحال أحكام الإمامة التامة التي نحن بصدد معالجتها. وانطلاقا من هذا التأسيس يرى الباحث خطأ من يرى أن "الفقه الإسلامي كان ينحو في هذا الشأن (=شروط الإمامة) المنحى المثالي المجرد"[3]؛ لأن أحكام الإمامة التامة تناسب أحوال الأمة في قمة عطائها الروحي والمادي، وهذه الحال كانت الشارع الحكيم من المكلفين تحقيقها، والتكليف لا يكون إلا في حدود طاقة المكلف، وفي المستقبل يمكن أن يتهيأ المجتمع المسلم لخلافة على منهاج النبوة؛ فيبقى على الباحث واجب تبيين هذه الأحكام بمقاصدها حتى لا تختلط المقاصد الشرعية بالمقاصد الغربية في خضم سحر الحضارة الغربية وبهرجتها.

وسنناقش بعض الشروط التي تحتاج إلى نظر مقاصدي وفق عصرنا هذا.

المطلب الأول

[1] -الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، ص62.

[2] -الجويني، الغياثي (طبعة دار الكتب العلمية)، ص42-48.

[3] -عبد المجيد النجار، تجديد فقه السياسة الشرعية، ص14.

لم يذكر هاذان العالمان شرط الإسلام، لبداهته، وذكره غيرهم من العلماء[1]، فإنه لا ولاية لكافر على مسلم، لقوله تعالى:ﵟﵞ[2]، وهذا نص ن به وسياسة الدنيا به ؟ ومع ذلك وجد من الباحثين المعاصرين الإسلاميين الحركيين مَن لديه القابلية للتخلي عن هذا الشرط، فنجد أن حسن الترابي أجاز أن يكون الرئيس من غير المسلمين على أساس أن الرئيس لا يقرر لوحده وأنه مجرد جزء من النظام[3]، وهذا في حقيقة الأمر غير مقبول لا في الإمامة التامة ولا حتى الناقصة، بل هو مقبول في إطار نظرية الديمقراطية الغربية. ولذلك –أرى أنه –من الواجب أن لا تدرج هذه الاجتهادات تحت عناوين إسلامية.

المطلب الثاني
شرط الذكورة

اشتراط الذكورة في المتصدي لمنصب الخلافة دل عليه النص الشرعي الوارد في حديث النبي ρ الذي روي عن أبي بكر ψ قال: لما بلغ النبي ρ أن فارساً ملكوا ابنة كسرى، قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[4]، فهذا الحديث "يدل على أن الشرع قد نهى نهياً جازماً عن تولية المرأة رئاسة الدولة، لأن التعبير بـ"لن" يفيد التأبيد، وهو مبالغة في نفي الفلاح عمن يوليها، وهو قرينة على النهي الجازم"[5]، ونقل العلماء إجماع الأمة على هذا الشرط ينهض حجة قاطعة فضلاً عن ظنيته من جهة السند حتى يصلح أساساً لمنع المرأة من الإمامة العامة"[6]، وكذلك الإجماع ربما اعتقد البعض أنه مبني على مصلحة

[1] - ممن ذكروا هذا الشرط، انظر: رشيد رضا، الخلافة، ص 28.
[2] -النساء:59.
[3] -نقلاً عن الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، ط1، 2011، ص177-178.
[4] -صحيح البخاري، رقم: 4425، ص1086.
-سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 20149، ج10، ص117.
-علاء الدين بن حسام الدين المتقي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا، رقم: 14673، ج6، ص23.
-سنن النسائي الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، رقم: 5937، ج3، ص465.
[5] - محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام،" قسنطينة: مؤسسة الإسراء، ط1، 1991م ،ص296.
[6] -الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 145.

ربما تغيرت في زمننا هذا؛ خاصة وأن وضع المرأة تغير كثيرا عما كان عليه في السابق؛ حيث أصبح للمرأة دور بارز في المجتمع وهي الآن متعلمة ومثقفة في جميع التخصصات ويمكن أن تتقلد مناصب مهمة داخل الدولة عكس ما كانت عليه في السابق؛ لكن وجهة النظر هذه ربما تتجاهل بعض الحقائق المهمة والفروق الجوهرية بين الرجل والمرأة، فكما أن المرأة باعتراف الجميع لا تملك البنية المادية للرجل ولا يمكنها أن تدرج في أي مسابقة رياضية كند للرجل، فكذلك لا تملك المرأة عقل الرجل ولا شجاعته مما له أثر واضح في تسيير الأمور المهمة، وهذه المعاني والمصالح نلمح طرفاً منها في أحكام القانون الخاص الإسلامي؛ حيث جعل الشارع الحكيم شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، وهذا ربما يرجع إلى الجانب العاطفي البارز في المرأة الحكيم لا يولي المرأة هذا المنصب، صحيح قد نجد بعض الحالات الشاذة؛ لكنها حالات لا يمكن بناء الحكم العام عليها؛ فضلاً عن كون "المرأة مأمورة بأن تلزم خدرها، ومعظم أحكام الولاية تستدعي الظهور والبروز"[1]، وهذا ما يجعل المعاني والمصالح التي أجمع عليها الفقهاء قديما ثابتة ولا أثر للزمن فيها؛ ولذلك فلا مكان للمرأة –في إطار أحكام الإمامة التامة– لأنها تتصف بالنقص مقارنة بالرجل، والإمامة التامة تتطلب كمال الصفات، يؤكد هذا المعنى الإمام الشاطبي في موافقاته؛ ذكر العلماء عدة شروط مطلوبة في الإمام المرشح لتولي منصب الخلافة، وقد ذكر الماوردي سبعة شروط هي:

العدالة الجامعة لشروطها، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، وأخيراً النسب وهو أن يكون من قريش[2].

وقسم إمام الحرمين شروط الإمام إلى أربعة أقسام: الأول يتعلق بالحواس، ويتضمن سلامة السمع والبصر، والثاني يتعلق بالأعضاء ويتضمن سلامتها من كل ما

[1] -الجويني، الغياثي، ص 48، طبعة دار الكتب العلمية.
[2] -الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، ص62.

يؤثر في رأي الإمام أو عمل وط في شيئين اثنين: الاستقلال والنسب، ويدخل تحت الاستقلال: الكفاية، والعلم والورع والحرية والذكورة[1].

وهذه الشروط بعضها ثابت بالنص الصريح أو متفق عليه بإجماع العلماء، وهي شروط تعكس تحقيق مقاصد شرعية قد تكون ضرورية أو حاجية أو تحسينية، مطلوب من الأمة مراعاتها عند اختيار الإمام بحسب الاستطاعة، وفي حال الاستطاعة فإن توفر هذه الشروط وإمكانية تحقيقها يتعلق بأحكام الإمامة التامة؛ أما إذا عجزت الأمة عن توفير بعض هذه الشروط؛ فإنها تدخل في نطاق أحكام الإمامة الناقصة التي موضعها الفصل الثاني، وبعضها الآخر شروط اجتهادية اختلف فيها الفقهاء، وهذا الاختلاف يرجع إلى ظنيتها، وهذه الظنية مقصودة للشارع الحكيم حتى تتناسب وأحوال الأمة، وهذا ما يجعل الباحث يخضعها لنظر مقاصدي يتناسب وحال أحكام الإمامة التامة التي نحن بصدد معالجتها. وانطلاقا من هذا التأسيس يرى الباحث خطأ من يرى أن "الفقه الإسلامي كان ينحو في هذا الشأن (=شروط الإمامة) المنحى المثالي حيث يقرر أن سلب المرأة من منصب الإمامة يعتبر من التحسينيات في مجال المعاملات[2].

وهذا المنهج المقاصدي المثبت لأحكام الإمامة بمقاصدها يتعارض وبعض الاجتهادات المعاصرة التي تسعى إلى التقريب بين النظرية السياسية الإسلامية والنظرية السياسية الغربية على حساب أصول النظرية الإسلامية ومقاصدها، وعلى حساب ما استقر عند العلماء من مناهج الاستنباط، كما هو الحال في شرط الذكورة فنجد أحدهم يعلق على الحديث السابق – «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة بقوله»: "وهذا الحديث لا حجة فيه لأن الأمر الذي يشير إليه هو أمر الولاية العامة التي ليس فوقها ولاية، وهي الخلافة أو الرئاسة بين ولاية العالم الإسلامي ككل وبين ولاية قطر واحد، من حيث مناط الحكم الذي بيناه، كما أن الاجتهاد في الواقع وتحقيق مناط الأحكام الشرعية لا يعني إلغاء أدلة وأحكام النموذج والمثال الذي لا يعلم إمكانية رجوعه من عدمه إلا الله.

وكذلك يرى الغنوشي أن "الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة، صورتها أن ورد على النبي ρ أن كسرى فارس مات، وأن قومه ولوا ابنته مكانه، فقال ρ ذلك

[1] -الجويني، الغياثي (طبعة دار الكتب العلمية)، ص42-48.
[2] -الشاطبي، الموافقات، ج2، ص23.

القول تعبيراً مرجعاً في مادة القانون الدستوري"[1]، ومعلوم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عند جمهور الأصوليين، لأن المناط نفسه وهو يتعلق بجنس المرأة لا بعينها.

المطلب الثالث
شرط القرشية

هذا الشرط ثابت بالنص؛ فقد دل عليه الحديث الشريف: «الأئمة من قريش»[2]، وكذلك ثابت بإجماع الصحابة ψ؛ لأن أبا بكر رضي الله عنه استدل بالحديث السابق على الأنصار، حين اختلفوا مع المهاجرين فقبلوه وأجمعوا عليه فصار إجماعا منهم[3]. وهذا رأي أهل السنة، وقد ذكرنا في الباب السابق قول الإمام مالك: الإمامة لا تكون إلا في قريش، وقول الإمام أحمد لا يكون من غير قريش خليفة، ويفهم من هذا الكلام أن هذا الشرط ثابت مبني على مصالح ثابتة لا تتغير، وبذلك فهو ينتمي إلى أحكام الإمامة مطلقاً سواء أكانت تامة أو ناقصة؛ وربما ساعد على هذا الفهم كما قلنا في الباب السابق تشابه الظروف الاجتماعية والسياسية بين عصري الصحابة والأئمة المجتهدين مما جعل الحكم ثابت ومناطه كذلك؛ لكن التغير الذي حصل بعد ذلك والمتمثل في ضعف عصبية قريش وتلاشيها، وعجز الأمة عن اختيار الإمام، جعل من هذا المنصب عرضة للنهب ورية)، وهذا ما يجعله يأتي في مرتبة قريبة ربما من مرتبة التحسينيات وربما كان الجويني محقا في ذلك؛ لأنه لو كان ضرورياً، لكان شرطاً أساسياً في انعقاد الإمامة، ولما انعقدت إمامة قط، وهذا ما يجعلنا نعتبره من أحكام الإمامة التامة، يقول الجويني: "فإن النسب ثبت اشتراطه تشريفاً لشجرة رسول الله ρ إذ لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حسب "[4].

---

[1] -الغنوشي ، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 145.

[2] - سنن النسائي الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، رقم: 5942، ج3،ص467.
-مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، رقم: 4033، ج7، ص94.
-المعجم الأوسط للطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني ، رقم: 6610، ج6، ص357.
-مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، رقم: 32388، ج6، ص402.
-مسند الإمام أحمد ابن حنبل، القاهرة: مؤسسة قرطبة، رقم: 12923، ج3، ص183.
-سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا،، رقم: 16318، ج8، ص143.

[3] -الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، 62.

[4] -الجويني، الغياثي (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 140.

أما ابن خلدون فاعتبر أن الثابت في هذا الشرط من مقاصد الإمامة هو الكفاية التي بها يستقر منصب الإمامةرد وسيلة لتحقيق المقصد الشرعي ، فإذا تغيرت الظروف ولم تعد هذه الوسيلة ممكنة لتحقيق الكفاية لاستقرار هذا المنصب بحثنا عن وسيلة أخرى تحقق الاستقرار، يقول ابن خلدون: "ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بصلة النبي ρ كما هو في المشهور...لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية... فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا في اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة...فإذا ثبت على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية ..."[1]. وبهذا فإن ابن خلدون جعل هذا الشرط علامة على مقصد ثابت مطلوب في أحكام الإمامة التامة، وكذلك الناقصة.

المطلب الرابع
شرط الاجتهاد

هذا الشرط لم يرد بشأنه نص من القرآن ولا من السنة؛ لكن العلماء نقلوا الاتفاق على اشتراط الاجتهاد في منصب الإمامة الكبرى، ذكر ذلك الجويني في "الغياثي"، وكذلك الشاطبي في "الموافقات"، ويخرج على رأي إمام الحرمين؛ أن هذا الحكم مبني على مصلحة ثابتة، وبالتالي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وهذا بغض النظر عن مرتبة هذه ة من آرائهم؛ غير أن هذه الآراء لا تغنيه عن الاجتهاد لأن "سر الإمامة استتباع الآراء، وجمعها على رأي صائب، ومن ضرورة ذلك استقلال الإمام، ثم هو محثوث على استفادة مزايا القرائح، وتلقي الفوائد والزوائد منها، فإن في كل عقل مزية، ولكن ونقدها بالسبر والفكر الأصوب من وجوه الرأي-كان جالباً إلى المسلمين ثمرات العقول، ودافعاً عنهم غائلة التباين والاختلاف، فكأن المسلمين يتحدون بنظر الإمام، وحسن تدبيره،

[1] -ابن خلدون، المقدمة، ص 195 .

وفحصه وتنقيره، **ولا بد على كل حال من كون الإمام متبوعاً غير تابع**، ولو لم يكن مجتهداً ...للزمه تقليد العلماء واتباعهم...وهذا يناقض منصب الإمامة ومرتبة الزعامة"[1].

وإذا كانت هذه المصلحة ثابتة؛ فإن الأمة مطالبة بتوفير هذا الشرط في حدود استطاعتها، ﭧﭨﭩ□□□□ﭪ[2]، وقال ρ «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[3]، لكن جتهد؛ لأن اتباع الناظر علم نفسه. له مزية على اتباع علم غيره. فالتقليد والمزايا لا سبيل إلى إهمالها مع القدرة على مراعاتها" [4]، ويفهم من إدراج هذا الشرط ضمن شروط الأفضلية أنه لا يتعلق بالضروريات وإنما بالحاجيات أو التحسينيات، يدل على ذلك تقريره في نفس الموضع نقلا عن الغزالي: " أن العلم (=الاجتهاد) مزية روعيت في الإمامة تحصيلاً لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد"[5]. وبهذا يتبين لنا أن هذا الشرط في حقيقة الأمر يتعلق بأحكام الإمامة التامة.

وفي عصرنا الحالي إذا توفرت للأمة إمكانية اختيار الإمام سواء عن طريق جماعة أهل الحل والعقد أو عن طريق انتخاب مباشر؛ فإن الأمة مطالبة بترشيح مجتهد لمنصب الإمامة الكبرى، وهذا تحقيقاً للمقاصد الشرعية الحاجية أو التحسينية المتعلقة بهذا الشرط.

---

[1] -الجويني ، الغياثي(طبعة دار الكتب العلمية) ، ص46-47.
[2] -التغابن:16.
[3] - صحيح البخاري، رقم:7288، ص1800.
- صحيح مسلم، رقم: 1337، ج2، ص975.
-سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 70، ج4، ص253.
-مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، رقم: 10607، ج16، ص355.
-صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، رقم:19، ج1، ص199.
[4] - الشاطبي، الاعتصام، ضبط وتصحيح: أحمد عبد الشافي، دار أشريفة، ج2، ص362.
[5] - نفس المرجع، ج2، ص362.

المبحث الرابع
طرق اختيار الإمام

المطلب الأول
الاستخلاف

إن طرق اختيار الإمام في إطار الإمامة التامة يمكن أن تتنوع بحسب الظروف والملابسات المحيطة بواقع الأمة، فيمكن أن يكون اختيار الإمام من طرف أهل الحل

والعقد كما حدث عند مبايعة الصديق رضي الله عنه، أو عن طريق الاستخلاف كأن يستخلف الإمام رجلاً يرى فيه القوة والأمانة، والصورة التي تناسب أحكام الإمامة التامة تتوافق والرأي الذي ذهب إلى أن الاستخلاف حقٌ للإمام[1]، وفي هذه الصورة يكون الإمام به، وهو يختار للأمة ما يصلحها وهو الأعلم بما يصلحها؛ يقول إمام الحرمين الجويني مبيناً وجه النظر المصلحي، في هذه الصورة: "فإذا كانت الإمامة تنعقد باختيار واحد في زمانه– أولى بأن ينفذ توليته، ويعمل خيرته، فإذاً هذا معلوم قطعاً"[2]. ومعنى هذا الكلام، أن رئيس الدولة الإسلامية يكون إماما للأمة في الدين والدنيا، ولا تجد الأمة أفضل منه ناصحاً، فهو وارث للنبوة، وكيف لا تأخذ الأمة برأيه ونصيحته، أضف إلى ذلك معرفته وخبرته واطلاعه على مراكز القرار في الدولة ومواصفات رجال الدولة وكذلك الظروف السياسية التي تمر بها الأمة. وهذا يتحقق في أعلى مراتب الإمامة النموذجية حيث يكون انسجام تام بين القيادة والأمة، أو الراعي والرعية.

وعقد الاستخلاف" انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته"، ورغم اختلاف العلماء القدامى ورغم ترجيحنا للرأي الثاني، وهو ما يعني أن إجماع الصحابة كان سياسياً؛ أي موافقة لأبي بكر في اختياره، نظراً لظروف اقتضت ذلك، فإن الثابت أيضاً أن الصحابة أجمعوا "أصوليا" على ضرورة استقرار منصب الإمامة، والوسيلة التي يتحقق بواسطتها استقرار هذا المنصب على عهدهم وفي ظل ظروف سياسية اجتماعية معينة هي ولاية العهد فكان أن أجمعوا على صحة استخلاف أبي بكر لعمر، وهذه الظروف السياسية والاجتماعية لا زالت موجود ولم تتغير، ولأجل ذلك فإن وسيلة استقرار منصب الإمامة في إطار أحكام الإمامة التامة يمكن أن تكون ولاية العهد كما سبق تقريره في بداية الفقرة، وإقرار ولاية العهد بهذه الصورة لا يتناقض ومصلحة الأمة ولا يتناقض و إرادة الأمة؛ في إطار أحكام الإمامة التامة؛ لكن الملاحظ أن بعض المعاصرين: إن المسلمين أجمعوا على صحة الاستخلاف أو التوريث...أي أجمعوا على مصادرة حرياتنا وحقوقنا في أن نختار الخادم الذي نوظفه في خدمتنا"[3]، وجرهم ذلك إلى إسقاط مصدر

[1] -انظر تفاصيل هذا الرأي ص 372 من البحث.
[2] -الجويني، الغياثي (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 65 ،
[3] -الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص 183.

الإجماع من المباحث الدستورية، واشتراط قطعية النصوص الواردة في شؤون النظام الإسلامي، يقول الغنوشي:"إذ ليس ملزما للباحث في النظام الإسلامي غير تلك الأصول والشرائع الثابتة...إن تلك الأصول القطعية لا تعني أكثر من الأحكام الواردة في القرآن بشكل واضح، لا التباس فيه، و الأحكام الواردة في السنة التشريعية واضحة الدلالة قطعية السند"[1].

المطلب الثاني
الانتخاب المباشر وغير المباشر (البيعة الخاصة والبيعة العامة)

كذلك يمكن الرجوع إلى رأي الأمة مباشرة عن طريق استفتاء شعبي، بعد وضع قيود وضوابط شرعية تتعلق بعدالة المشاركين في الاستفتاء من الأمة جميعا، وهذا بعد ترشيح "أهل الحل والعقد" مه قطعاً أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة...ولا تعلق له بالعوام الذين لا يعدون من العلماء وذوي الأحلام"[2]؛ إنما يتعلق بأهل الاختيار الذين هم أهل الحل والعقد، وهذا يكون في مرحلة سابقة للاستفتاء الشعبي، ويكون هذا الاستفتاء الشعبي بمثابة "البيعة العامة" التي تحدث عنها الفقه السياسي الإسلامي القديم، وكل هذا مبالغة في توفير عنصر الرضا الذي بواسطته تتحقق المقاصد الشرعية من نصب الإمام، وهذا ما بينه أحد الباحثين بقوله: " إن اختيار أهل الحل والعقد –الذين أطلق عليهم العلماء تسميات عدة كأهل الاختيار، وأهل الاجتهاد، وأهل الشورى، وأهل الشوكة–للخليفة ومبايعته من قبلهم وهم المتبوعون في الأمة وممثلوها يسمى بالبيعة الخاصة، وهي بيعة تنعقد بها الإمامة على ما صرح به العلماء ، ويقابلها اليوم ما يسمى بالانتخاب غير المباشر بأن يقوم ممثلو الأمة (البرلمان) بانتخاب رئيس الحاكم من قبل الحاكم تجاه جميع أفراد الأمة ومن قبل الأمة تجاه الحاكم"[3].

---

[1] - نفس المرجع، ص24.
[2] -الجويني، الغياثي، ص 34-35.
[3] -منير حميد البياتي، النظم الإسلامية ، 235- 236.

ومن هنا يتبين خطأ من نظر إلى مؤسسة أهل الحل والعقد نظرة سلبية، قائلاً " فإننا نكاد ننتهي في تقدير مؤسسة أهل الحل والعقد وما أنيط بها من دور في الفقه السياسي إلى تقرير أنها ليست إلا مؤسسة استحدثها هذا الفقه ليسحب من الأمة سلطانها في اختيار رؤسائها واختيار من تعهد له بتنفيذها"[1]، وهذه النظرة تنطلق من الاعتقاد بوجود انفصال بين أعضاء هذه المؤسسة وبين الأمة في مجموعها، وهي نظرة سطحية تستند إلى ظاهر بعض أقوال العلماء القدامى، وتقارن بين ظاهر هذه الأقوال وما عليه النظرية السياسية الغربية في القرن الواحد والعشرين، ولا تتعمق في البعد المقاصدي الذي حمله إجماع الصحابة في القضايا الدستورية؛ وانتبه إليه العلماء القدامى، وعلى سبيل المثال يقول الباحث عبد المجيد النجار: " وعلى سبيل المثال فإنه إذا كان أوسع ما يشمل الأمة من حقوق الأفراد قد ينتهي إلى الفرد الواحد كما أشار إمام الحرمين"[2]، والنص الذي حكم الباحث من خلاله على الفقه القديم بتفريغ إرادة الأمة من محتواها، هو قول إمام الحرمين الجويني: " فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة لم يثبت عدد معدود ولا حد محدود، فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد من أهل الحل والعقد"[3]، وهذا النص لوحده غير كاف في بيان وجهة نظر الجويني فيما يتعلق بعلاقة مؤسسة أهل الحل والعقد بالأمة ورضاها؛ لأن الجويني يبين بوضوح هذه العلاقة بقوله: "" الذي أراه أن أبا بكر لما بايعه عمر لو ثار ثائرون، وأبدوا صفحة الخلاف **ولم يرضوا تلك البيعة** لما كنت أجد متعلقاً في أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد..."، ومعنى ذلك أن عمر رضي الله عنه ببيعته لأبي بكر رضي الله عنه كان بمثابة النائب عن جماعة أهل الحل والعقد، وعن الأمة والممثل لهم دل على ذلك رضاهم، وعدم وجود ثورة وخلاف ي وسائل الاتصال والعلوم والتكنولوجيا بالزمن الماضي لنخرج بنتيجة أن الأمة كانت مسلوبة الإرادة !! ، ويظهر من كلام الجويني أن المعتبر والمقصد أن يكون الموافقون على الإمام لهم قوة بها يستقر المنصب، وفي القديم كانت القوة مرتبطة بكثرة الرجال، وهذا ما يعني وجود أغلبية مبايعة للإمام والجويني وهو يتحدث عن الرضا يذكر ثلاثة أطراف: خليفة وهو شخص

---

[1] -عبد المجيد النجار، تجديد فقه السياسة الشرعية، ص 20.

[2] - نفس المرجع، ص17-18.

[3] -الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقسق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم الحميد، مصر: مكتبة الخانجي، 1950م، ص 424.

أبي بكر ورجل واحد ممثل عن أهل الحل والعقد وهو شخص عمر وجماهير الناس الذين رضوا تلك البيعة فكيف ننفي وجود إرادة الأمة في هذه الصورة من صور اختيار الإمام، وقد كانت في زمن الخلافة الراشدة، وحظيت بإجماع الصحابة.

كذلك يقول الجويني: " إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياع مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه (من نصرة الإمام ومايته) انعقدت الإمامة"

فما معنى أن يكون رجل مطاع في قومه كثير الأشياع والأتباع؛ معنى ذلك أن لهذا الرجل سلطة أدبية لعلمه وأخلاقه وشجاعته ورأيه وحكمته وخبرته وقوته...وتفويض الأمر لهذا الرجل معناه إنابته عنهم في القرارات المهمة، وقد أثبت الغزالي –تلميذ إمام الحرمين الجويني– بوضوح للأكثرية من الأمة حق اختيار الحاكم فقال: "...فإن شرط ابتداء الانعقاد –أي انعقاد الإمامة– قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ...ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان"[1].

ومن بين الأقوال التي تشبث بها من اعتقد أن مؤسسة أهل الحل والعقد إنما أنشئت من أجل حجب إرادة الأمة؛ قول الماوردي: " فإذا تبين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته، والانقياد لطاعته"[2]، يقول عبد المجيد النجار تعليقاً على هذا النص : "لقد ورد في فقه السياسة الشرعية تقرير لحكم البيعة، وهي عقد بالتراضي بين الإمام المختار وبين المبايعين له من الأمة على حقوق وواجبات تترتب على كل منهما، وأسندت هذه البيعة إلى مجموع الأمة في بعض المدونات الفقهية، ولكنها تُلفى عند التأمل مفرغة مما يقتضيه عنوانها من مضمون الاختيار الشعبي، وتكاد تنحصر في تزكية ملزمة للاختيار الذي تقوم به القلة من الأفراد والذي يكون هو يبقى بعد ذلك التزام الأمة بإمضاء العقد الذي باشره أهل الحل والعقد نيابة عنهم؛ ومن أجل التأكد من نجاح اختيار الإمام شُرعت البيعة العامة وهي علامة على دخول الأمة في طاعة الإمام، وعلامة كذلك على مصداقية تمثيل مؤسسة أهل الحل والعقد للأمة؛ لأن الأمة إذا رفضت بيعة الإمام والدخول في طاعته يفهم من ذلك أن الأمة سحبت هذا التوكيل من

---

1 -الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، حولي: مؤسسة دار الكتاب الثقافية، ص177

2 -الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، ص65.

هذه المؤسسة؛ فلزوم الدخول في البيعة والطاعة مشروط بكون أهل الاختيار (=الحل والعقد) إنما اختاروا نيابة عن الأمة بصفتهم الممثلين الفعليين للأمة. وهذا ما يشبه الوكالة في فقه المعاملات؛ حيث المُوكِل ملزم بتنفيذ ما عقده الوكيل في حدود عقد الوكالة.

المطلب الثالث
الترشح للرئاسة وتكوين أحزاب تتنافس على السلطة

في الإمامة التامة لا يمكن أن يترشح الأشخاص لمنصب الإمامة إذا لم يكونوا من أهل الحل والعقد الفعليين الذين أفاد تحقيق مناط حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعين الحكم الشرعي فيهم؛ وهذا لما يتمتعون به من مواصفات الكفاية المتمثلة في العلم والعدالة وتمثيل الأمة وكذلك القوة المادية؛ وهذا ما يفتقد بعضه المرشحون (الإسلاميون) حملة مشروع الدولة الإسلامية في زمننا هذا، لأن بعض الباحثين الحركيين الإسلاميين قراطي في هذا العصر ، هي الوسيلة المثلى لتولية الحكام وعزلهم"[1]، وبالتالي فهم لا يتصورون الترشح في إطار أحكام الإمامة التامة؛ وإنما يتصورون الترشح للإمامة وفق أصول النظرية السياسية الغربية، وهو بذلك نوع من التزكية للنفس والإقدام على تحمل مسؤولية ثقيلة يعجز الإنسان عن تحملها إلا من وفقه الله، وذلك يستتبعه الدخول في سباق محموم وتسخير كل الإمكانيات للظفر بالمنصب والدخول في تحالفات وتسخير وسائل الإعلام وكل هذا أمر معيب في إطار الإمامة التامة فهذه الوسائل حقيقة لا تخدم مقاصد الإمامة النموذجية التي تقوم على عدالة الإمام ابتداءً ، والعدالة الجامعة لشروطها تقتضي "ملازمة التقوى والمروءة" [2]؛ فكيف تكون التقوى مع الحرص على الولاية ؟ وكيف تكون المروءة مع الهرولة إلى الكرسي بشتى الوسائل الأخلاقية لخاصة) ثم بعد ذلك ثم تكون البيعة العامة لتحقيق الرضا ويمكن اللجوء فيها إلى الانتخاب المباشر، يقول المودودي: "لا ينتخب للإمارة أو لعضوية مجلس الشورى، أو لأي منصب من مناصب المسؤولية من يرشح نفسه لذلك أو سعى فيه سعياً ما، فإن النبي pقال: «إنا واله لا نولي

[1] -سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، بيروت:المكتب الإسلامي، ط2، 1998م، ص 51.
[2] - الموسوعة الفقهية الكويتية ، ج32، ص142

هذا العمل أحداً سأله أو حرص عليه»[1]، ومن المؤكد أنه ليس في المجتمع الإسلامي محل للترشح للمناصب والدعايات الانتخابية أصلاً ومما يمجه الذوق الإسلامي وتأباه العقلية الإسلامية أن يقوم لمنصب واحد اثنان أو ثلاثة أو أربعة من طلابه، فينشر كل واحد منهم خلاف الآخر من نشرات **تبكي لها المروءة** ويندى لها جبين الشرف الإسلامي، ويعقدون حفلات لمدح أنفسهم والطعن فيمن سواهم ويستخدمون الصحف والجرائد للدعاية، ويغرون أصحاب الأصوات بأنواع النبي ρ لرجلين طلبا أن يؤمرهما: «لن نستعمل على عملنا من أراده»[2] وفي رواية «إننا لا نولي هذا من سأله ولا من حرص عليه»[3]وفي رواية أحمد «إن أخونكم عندي من يطلبه»[4]..." ويوضح رشيد رضا المقصد الشرعي من حرمان طالب الولاية خاصة والولاية الكبرى بقوله: "وسبب هذا المنع القطعي المؤكد بالقسم أن طلاب الولايات ولا سيما أعلاها وهي الإمامة والحريصون عليها هم محبو السلطة للعظمة والتمتع والتحكم في الناس"[5].

كذلك فإن الترشح للإمامة –في إطار أحكام الإمامة التامة– يقتضي أن يكون المرشح ممن يتمتع بقوة شعبية وقوة مادية تسنده عند مزاولة مهامه، بها تتحقق مقاصد الشرع من الإمامة، وهذا يتحقق بانتمائه إلى جماعة أهل الحل والعقد؛ فكيف يترشح لهذا المنصب من افتقد لأحد هذين العنصرين أو لكليهما ؟ وقد نص الفقهاء قديماً على الشوكة وأهميتها في استقرار المنصب، يقول ابن تيمية:" أقوال أهل السنة: إن الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل ل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة...فإذا تأكدت البيعة وتأطدت بالشوكة والعَدد والعُدد، واعتضدت وتأيدت بالمنة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء فإذ ذاك تثبت الإمامة وتستمر "[6].

---

[1] -سبق تخريج الحديث.
[2] - صحيح البخاري، رقم: 6923، ص1712.
[3] - صحيح البخاري، رقم:7149، ص1766.
- صحيح مسلم، رقم: 1733، ج3، ص1456.
-سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 20035، ج10، ص100.
[4] -مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، رقم: 80591، ج32، ص266.
[5] -رشيد رضا: الخلافة، ص56.
[6] -الجويني، الغياثي، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص39.

ومن عيوب الترشح للإمامة عن طريق أحزاب تتنافس على السلطة أنها تفرق أكثر مما تجمع، وهذا المبدأ وإن كان يتناسب والنظرية الغربية التي غايتها ممارسة التحرر والاختلاف لأغراض مادية؛ فإنه لا يتناسب ونظرية الإسلام التي من مقاصدها جمع الكلمة على الدين والوحدة. يدل على ذلك ما قاله حسن البنا عن الحزبية في عصره عندما لاحظ أن مقاصدها غير مقاصد الإسلام، يقول: "ويعتقد الإخوان كذلك أن الحزبية قد أفسدت على الناس كل مرافق حياتهم وعطلت مصالحهم وأتلفت أخلاقهم، ومزقت روابطهم، وكان لها في حياتهم العامة والخاصة أسوأ الأثر، كما يعتقد الإخوان أن هناك فارقاً بين حرية الرأي والتفكير وبين التعصب للرأي والخروج على الجماعة، والعمل الدائب على توسيع ن مفاسد يقرر حسن البنا بقوله[1] :" أعتقد أيها السادة أن الإسلام وهو دين الوحدة في كل شيء، وهو دين سلامة الصدور ونقاء القلوب، والإخاء الصحيح، والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعاً فضلاً عن الأمة الواحد ة والشعب الواحد لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه"[2].

ويجد المرء نفسه في هذا المقام مطالبا بالرد على بعض العلماء ممن اعتقدوا أن بعض كبار الصحابة رضي الله عنهم من أهل الحل والعقد- الذين يجسدون فترة الإمامة النموذجية أحسن تجسيد - يمكن أن يلتبس عليهم الأمر فيخلطون الاجتهاد بالهوى في قضايا سياسية خطيرة، وهذا بنظر الباحث محال وإذا حدث فهو مسقط لعدالة المجتهد العادي ويطعن في مصداقيته، فضلا عن كونه صحابي[3]، وذلك كقول ابن تيمية: "ومما يتعلق بعدهم إلى يوم القيامة، أهل البيت وغيرهم قد يحصل منه نوع من الاجتهاد مقروناً بالظن، ونوع من الهوى الخفي، فيحصل بسبب ذلك ما لا ينبغي اتباعه فيه، وإن كان من أولياء الله المتقين. ومثل هذا إذا وقع يصير فتنة لطائفتين: طائفة تعظمه، فتريد تصويب ذلك الفعل وإتباعه عليه، وطائفة تذمه فتجعل ذلك قادحاً في ولايته وتقواه، بل في بره

---

[1] -يقول راشد الغنوشي بشأن رفض حسن البنا للتعددية الحزبية ومحاولة البعض تفسيره في إطار الظروف التي كانت محيطة به: "إن حديث الإمام ولئن تنزل في ظروف خاصة بمصر إلا أن سياقه العام يتجاوز الظرف ليندرج ضمن قواعد النظام الإسلامي والحقيقة العلمية تأبى على الإسلاميين أن يحيدوا عن منهاج الإسلام في التزام العدل...في التعامل مع القريب والبعيد. ولكن يسعهم أن يعتذروا للإمام بظروف بلاده وروح عصره حيث أولوية الوحدة على ما عداها من القيم" (الحريات العامة في الدولة الإسلامية، تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع،ط1، 2011، ص289)

[2] - حسن البنا، رسائل الإمام الشهيد ، في مؤتمر طلبة الإخوان المسلمون، الإسلام لا يقر الحزبية. ص 117.

[3] -انظر تقرير هذه الحقيقة في الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الأول، المطلب الثالث: حقيقة وقوع الخلاف في المسائل الظنية.

وكونه من أهل الجنة، بل في إيمانه حتى تخرجه من الإيمان، وكلا هذين الطرفين فاسد والخوارج والروافض وغيرهم من ذوي الأهواء دخل عليهم الداخل من هذا "[1].

وهذا الكلام النظري ربما وجدنا له تطبيقا في الواقع؛ فإن كان القصد ما وقع من سيدنا علي وسيدنا معاذ حينما اختلفا مع أبي بكر وعمر –رضي الله عن الجميع– في مسألة نصب الخليفة؛ فهما بنظره كانا من طلاب الإمارة اتباعاً للهوى، وهذا ما مال إليه ابن تيمية الذي علل امتناع علي بن أبي طالب من بيعة الصديق في الشهور الستة الأولى من خلافته، بأن علياً " كان يريد الإمرة لنفسه"[2]، مع أن مقام الصحابة يرتفع عن هذا المستوى الذي قد ليل ما رواه عبد الرزاق : "لما بويع لأبي بكر رضي الله عنه جاء أبو سفيان إلى علي، فقال: غلبكم على هذا الأمر أذل بيت في قريش، والله لأملأنها عليكم خيلا ورجالا، قال: فقلت: ما زلت عدواً للإسلام وأهله فما ضر ذلك الإسلام وأهله شيئا، إنا رأينا أبا بكر لها أهلاً"[3].

و قال عن تخلف سعد بن عبادة عن بيعة الصديق: "فقد يتخلف الرجل لهوى لا يعلم، كتخلف سعد فإنه كان قد استشرف إلى أن يكون هو أميراً من جهة الأنصار، فلم يحصل له ذلك، فبقي في نفسه بقية هوى"[4]، وقال: "كانوا قد عينوه للإمارة، فبقي في نفسه ما يبقى من نفوس البشر، ولكن هو مع هذا –رضي الله عنه– لم يعارض ولم يدفع حقاً ولا أعان على باطل"[5]، " وتخلف سعد قد عُرف سببه، فإنه كان يطلب الإمارة"[6]، والذي ينبغي ملاحظته أن علي وسعد رضي الله عنهما كانا من أهل الحل والعقد وطلبهما للإمارة ينبغي طلباً للحق والآخرة، ولأنهما مجتهدان كلاهما اعتقد أن له الحق بالإمارة شرعاً فهما مكلفان بإتباع ما وصلا إليه من اجتهاد، فسعد رضي الله عنه كان يدرك أن أهل الحل والعقد لهم وكالة ضمنية من طرف الأمة؛ أي أن جمهور المسلمين تبع لهم، ولذلك فالخطأ صدر –في نظره–من بعض أهل الحل والعقد (أبي بكر وعمر) حينما

---

[1] -ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ج4، ص 543-544.
[2] - نفس المرجع، ج7، ص 450.
[3] -مصنف عبد الرزاق، ج5، ص 541.
[4] - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ج8، 335.
[5] -نفس المرجع، ج1، ص536.
[6] - نفس المرجع، ج1، ص 518.

حصرا الإمامة في قريش، ولم يجعلاها قسمة بين المهاجرين والأنصار[1]، ثم بادر عمر إلى مبايعة أبي بكر[1]، فما كان من الجمهور إلا متابعة عمر في المبايعة رضاً بأبي بكر،

---

[1] -توجد روايات ربما تدل على تسليم سعد لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما؛ من ذلك ما رواه حميد بن عبد الرحمن قال: توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر في طائفة من المدينة، فجاء فكشف عن وجهه فقبله وقال: فداك أبي وأمي ما أطيبك حيا وميتا، مات محمد صلى الله عليه وسلم ورب الكعبة ـ فذكر الحديث قال : ـ فانطلق أبو بكر وعمر يتقاودان حتى أتوهم، فتكلم أبو بكر ولم يترك شيئا أنزل في الأنصار ولا ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم من شأنهم إلا وذكره. وقال: ولقد علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لو سلك الناس واديا وسلكت الأنصار واديا سلكت وادي الأنصار" ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد: "قريش ولاة هذا الأمر، فبر الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم". فقال له سعد: صدقت، نحن الوزراء وأنتم الأمراء. (الحديث رواه: الإمام أحمد في مسنده، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، رقم: 18، ج1، ص198-199. – علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقا، رقم: 14123، ج5، ص637-638. وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد): وفي الصحيح طرف من أوله - ورجاله ثقات، إلا أن حميد بن عبد الرحمن لم يدرك أبا بكر. وقال الشيخ الأرنؤوط وغيره من محققي المسند: صحيح لغيره، رجاله ثقات رجال الشيخين، وهو مرسل. لكن روايات أخرى تدل على عدم اعترافه باجتهادهما من ذلك ما رواه البخاري عن عمر بن الخطاب قال: قد كان من خبرنا حين توفى الله نبيه ρ إلا أن الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة، وخالف عنا علي والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر. فقلت لأبي بكر: يا أبا بكر انطلق بنا إلى إخوتنا هؤلاء من الأنصار. فانطلقنا نريدهم، فلما دنونا منهم لقينا منهم رجلان صالحان، فذكرا ما تمالأ عليه القوم ، فقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين؟ فقلنا: نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار. فقالا: لا عليكم أن لا تقربوهم، اقضوا أمركم. فقلت: والله لنأتينهم. فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة، فإذا رجل مزمل بين ظهرانيهم، فقلت: من هذا ؟ فقالوا: هذا سعد ابن عبادة. فقلت: ماله؟ قالوا يوعك. فلما جلسنا قليلا تشهد خطيبهم، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام، وأنتم معشر المهاجرين رهط، وقد دفت دافة من قومكم، فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا، وأن يحضنونا من الأمر. فلما سكت أردت أن أتكلم وكنت زورت مقالة أعجبتني أريد أن أقدمها بين يدي أبي بكر، وكنت أداري منه بعض الحد، فلما أردت أن أتكلم قال أبو بكر: على رسلك. فكرهت أن أغضبه، فتكلم أبو بكر فكان هو أحلم مني وأوفر، والله ما ترك من كلمة أعجبتني في تزويري إلا قال في بديهته مثلها أو أفضل منها، حتى سكت. فقال: ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولن يعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسبا ودارا، وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، فبايعوا أيهما شئتم. فأخذ بيدي ، وبيد أبي عبيدة بن الجراح وهو جالس بيننا، فلم أكره مما قال غيرها، كان والله أن أقدم فتضرب عنقي لا يقربني من ذلك إثم، أحب إلي من أن أتأمر على قوم فيهم أبو بكر، اللهم إلا أن تسول إلي نفسي عند الموت شيئا لا أجده الآن. فقال قائل من الأنصار: أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجب، منا أمير ومنكم أمير. يا معشر قريش. فكثر اللغط، وارتفعت الأصوات حتى فرقت من الاختلاف، فقلت: ابسط يدك يا أبا بكر، فبسط يده فبايعته، وبايعه المهاجرون، ثم بايعه الأنصار، ونزونا على سعد بن عبادة. فقال قائل منهم قتلتم سعد بن عبادة. فقلت: قتل الله سعد بن عبادة. قال عمر: وإنا والله ما وجدنا فيما حضرنا من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يبايعوا رجلا منهم بعدنا، فإما بايعناهم على ما لا نرضى، وإما نخالفهم فيكون فساد. فمن بايع رجلا على غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا.) (الحديث رواه (انظر: - صحيح البخاري، رقم: 6830، ص1689-1690. سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 16313، ج8، ص142.- -

والصواب في نظر سعد أن يعرض على الجمهور من المسلمين مبايعة أميرين واحد من المهاجرين والآخر من الأنصار، وهذا اجتهاد له ما يبرره؛ فلطالما اقتسم ها أيضاً ما يبررها، والمسألة مظنونة[2]، وكذلك سيدنا علي في بداية الأمر امتنع عن المبايعة اعتقاداً منه أن الإمامة متعينة فيه ولا مفر له منها، ثم بعد ذلك تراجع عن الأمر وبايع، وامتناعهما من البيعة لم يكن له أثر في بيعة الصديق؛ لأنها صدرت من جمهور أهل الحل والعقد، ومن عامة المسلمين من خلال الرضا ببيعته، كما أن امتناع الصحابيين من المبايعة لا يمكن حمله على أنه دليل أو علامة على اتباع الهوى من الصحابيين الجليلين، وإنما كان ذلك منهما بمثابة اعتزال للحياة السياسية –بصفتهما من أهل الحل والعقد– التزاماً بمقتضى اجتهادهما القاضي بعدم صحة بيعة أبي بكر من الناحية الشكلية[3]؛ فلا يلزمهما الدخول فيها بناءً على اجتهادهما، ثم إن عدم لى إتباع الهوى بقدر ما يدل على أن هذا الأمر فيه حكمة بالغة، وترتيب إلهي بديع حتى تقتدي بهم الأمة إذا ابتليت بالنزاع على السلطة، دل على ذلك قول ابن خلدون: " فاعلم أن اختلافهم (=الصحابة) إنما يقع في الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد في الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة، والمجتهدون إذا اختلفوا: فإن قلنا إن الحق في المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين، ومن لم يصادفه فهو مخطئ، فإن جهته لا تتعين بإجماع، فيبقى الكل على احتمال الإصابة، ولا يتعين المخطئ منها، والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعا، وإن قلنا إن الكل على حق وإن كل مجتهد مصيب، فأحرى بنفي الخطأ والتأثيم. وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين أنه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية. وهذا حكمه"[4]، واحد

مسند الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة: مؤسسة قرطبة، رقم: 391، ج1، ص55. – مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، رقم: 9758، ج5، ص439.- صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، رقم: 414، ج2، ص152)

[1] -ورد هذا التسرع في حديث صحيح قال فيه عمر: "فلا يغترن امرؤ أن يقول: إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت. ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرها" (صحيح البخاري،رقم:6830، ص1689-1690).

[2] -على فرض أن سيدنا معاذ سمع حديث "الأئمة من قريش" في السقيفة فهذا الحديث بنظره حديث آحاد وفي مسألة خطيرة كهذه ربما لم يفد عنده العلم .لا من جهة الثبوت ولا من جهة الدلالة، يقول الشعراني عن حديث "الأئمة من قريش" : " وأما قوله ρ الأئمة من قريش. فيحتمل أن يكون مراده الخلافة ويحتمل أن يكون مراده إمامة الدين وإذا تطرق الاحتمال سقط الاستدلال " (انظر الميزان الكبرى ص 75).

[3] -أي أن الأمر تم في عجلة ولم يتم انتظار وعرض ترشيح بقية المرشحين لتختار الأمة في تؤدة الإمام.

[4] -ابن خلدون، المقدمة، ص 198.

بمن يختاره منهم، ويجعله إمامه وهاديه ودليله فافهم ذلك، وتبين حكمة الله في خلقه وأكوانه"[1].

ومن هنا فكلام البعض عن "إجماع الصحابة على جواز التنازع على الخلافة، وعلى جواز طلبها، والسعي لها، ومقارعة الرأي بالرأي، والحجة بالحجة في سبيل الوصول إليها"[2] لا يحمل على إطلاقه، بل في إطار أحكام الإمامة التامة وشروطها ومقاصدها، حيث يتجرد أهل الحل والعقد عند التنازع والاختلاف عن الهوى؛ وإنما يؤدون باجتهاد الأمانة التي وُكلت إليهم نظراً لما اتصفوا به من **قوة وأمانة** اقتضتا نيابتهم عن الأمة. أما التنازع والإثم يلحق هؤلاء الضعفاء إن كانوا على علم بأحكام الإمامة وعلى علم بضعفهم.

وإذا توفر في شخص أو مجموعة أشخاص الشروط السالفة، يمكن أن يترشح للإمامة، من هو أهل لها، وتعلن مؤسسة أهل الحل والعقد قائمة بالمترشحين لمنصب الإمامة، لأن تحديد الذين استوفوا شروط الترشح لا يكون إلا لهذه الهيأة، وتختار أحد المترشحين لإمامة المسلمين بناءً على الوكالة الصريحة من الأمة، ثم يجرى استفتاء شعبي تأكيداً للبيعة ودخول الأمة في طاعة الإمام تحقيقاً لمقاصد الشرع من نصب الإمام، فإذا حاز الإمام على عدد أصوات يفوق 50٪ تأكدت البيعة؛ أما إذا حصل على أقل من هذه النسبة أعادت مؤسسة أهل الحل والعقد اختيار الإمام وأعادت الاستفتاء حتى يحصل الرضا النسبي ل الحل والعقد، ويكون هذا الاختيار بمثابة البيعة على الطاعة، ويشترط في هذه الحالة أن ينال الإمام المرشح أغلبية الأصوات، ولا يكفي حصوله مثلاً على نسبة أصوات بين 51- 70 ٪ لأن هذا المنصب لن يستقر إلا بظهور رضا الأغلبية التام من الأمة بسبب عدم الرجوع إلى رأي مؤسسة أهل الحل والعقد التي تمتلك في حقيقة الأمر الوسائل المادية المحققة لاستقرار المنصب، والتي ربما خالف ترشيحها رأي هذه النسبة من الشعب، فيتأثر بذلك استقرار المنصب، وهذا من الواقعية التي يجب أن تراعى عند اختيار الإمام؛ فرغم أن أهل الحل والعقد المفروض أنهم يمثلون الأمة؛ إلا أنهم بحكم صفاتهم وموقعهم السياسي يكونوا أكثر إطلاعا من أفراد الأمة على أنظمة وتوازنات السلطة، كذلك وبحكم التقادم الزمني قد لا يكون بعض أهل الحل والعقد مامة،

[1] -- نفس المرجع، ص202.
[2] -تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام، ص66.

وعليه في هذه الحالة يعرض الأمر على مؤسسة أهل الحل والعقد فإذا وافقت على الإمام الذي اختارته الأمة بهذه النسبة (70/51) عقدت البيعة له. وإذا لم توافق عليه اختارت إماماً وعرضته على الأمة للاستفتاء بحسب الصورة التي عرضناها، فإذا لم يحصل التوافق بين الأمة ومؤسسة أهل الحل والعقد في اختيار الإمام فهذا دليل على خلو الزمان عن الإمام النموذجي ودخول الأمة في أحكام الإمامة الناقصة التي هذه مجرد اجتهادات نظرية يمكن أن تتغير بحسب الممارسات والتجارب والظروف التي تمر بها الأمة، والأصل في ذلك في إطار الإمامة النموذجية: حصول الرضا من الأمة وممثليها وما يتبعه من استقرار منصب الإمامة[1].

و بوجود مؤسسة أهل الحل والعقد وفي ظل الدور المنوط بها في النظرية السياسية الإسلامية يمكن أن تحقق الأمة استقراراً سياسياً، وتتجنب الاستبداد، من خلال قيام هذه المؤسسة القوية باختيار الإمام نيابة عن الأمة، وبالتالي القدرة على القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق الإمام، وتوجيه الأمة في اختيار الإمام عند عدم حصول الإمام على الأغلبية من طرف الأمة، وكذلك تجنب الفتن الناتجة عن ردة الفعل عن هذا الاستبداد بحكم الوسائل المادية التي تمتلكها وبحكم التمثيل الذي الشعبي الذي تتمتع به.

ومن هنا يبدو للباحث هي الوسيلة المثلى لتولية الحكام وعزلهم" وأن البشر لم يعرفوا "حتى اليوم نظام أفضل من نظام الانتخابات الحر المباشر الذي يصوت فيه الجمهور بحرية حقيقية، يشهدها الكافة، لمن يشاء الناس أن يتولى أمرهم"[2]. لأن أفراد الأمة لا يملكون الوعي السياسي الكافي –الذي يمتلكه ممثليهم–لاختيار الإمام في جميع الأحوال، وحتى في أكبر الديمقراطيات الغربية فإن اختيار الرئيس من الشعب يكون في غالب الأحيان محصوراً في شخصين أو ثلاثة أشخاص لا يملك الشعب اختيار غيرهم وصلوا إلى الترشح بأساليب مشبوهة الناحية الاجتماعية والسياسية لا تشبه أحوال المجتمعات الغربية؛ لأن استقرار السلطة السياسية عندنا يتعلق بفكرة الشوكة سواء في الإمامة التامة أو الناقصة، وهذا ما يجعل من الديمقراطية غير مناسبة للأمة، وكذلك وهو

[1] -انظر ص 358-364 من البحث.
[2] -سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد ص 51 .

الأهم فإن فكرة الديمقراطية والتصويت الحر كلها شعارات زائفة، لأن الانتخابات في الغرب تخضع لعدة تحايلات تخرجها عن المقصد الذي ظهرت من أجله، وذلك بسبب تأثير رأس المال في لتي تشكل الرأي العام الذي يوجه هذا الفرد لاتخاذ قراره بيد الرأسمالية، فإن ماء الحياة لهذه الأجهزة الإعلامية هو ما تحصل عليه مقابل الإعلانات التي تنشر بها، ويوم أن يتوقف عنها مدد هذه الإعلانات لحظة واحدة فإنها تسقط في هاوية الإفلاس وتغلق أبوابها على الفور، فإذا كان تشكيل الرأي العام الذي يوجه الأفكار ويشكل المواقف للناس حقيقة أن الديمقراطية هي حكم الرأسمالية تمارسه من وراء الكواليس، وتدفع بالشعب ونوابه ليمثلوا هذا الدور على خشبة المسرح السياسي ليحصلوا من خلالهم على ما يريدون"[1]، ولا يقال أن في النظام الإسلامي العملية الديمقراطية تكون مضبوطة بالمقاصد والضوابط الشرعية، لأن مجرد وجود أحزاب تتنافس على السلطة يفتح الباب على مصراعيه لمقاصد ووسائل الشيطان.

وربما يرى البعض في وجود الأحزاب السياسية أساساً متيناً يمنع الظلم والاستبداد خاصة وأن الحكام بشر غير معصومين عن الوقوع في الظلم والاستبداد، "ولهذا كان إيجاد قوى منظمة تعمل في وضح النهار، وتقدر على تعيين المحسن وتقوم المسيء، أمراً يرحب به الشرع تنجزها الأحزاب المعارضة من صميم عمل مؤسسة أهل الحل والعقد، ولا تخلو منه نظرية الإمامة التامة، فأعضاء هذه المؤسسة يمثلون تمثيلاً حقيقيا شرائح متعددة من الأمة وقطاعات واسعة من الشعب بأطيافه المختلفة من قبائل وأجناس وسلالات ويدافعون عن مصالح ممثليهم وليسوا مجرد أحزاب تسعى إلى كسب أصوات الشعب، وهم فوق ولا يمكن أن يتواطئوا جميعهم أو أغلبهم على الظلم والاستبداد، و وربما افترقوا واختلفوا في وسائل تحقيق هذه المقاصد وهذا هو مجال عملهم، واختلافهم شيء طبيعي ومطلوب لأنهم كما ذكرنا يمثلون أطياف الشعب، وهذا كما كانت الأمة في عصر الخلافة تتكون من قبائل وشعوب مختلفة كالمهاجرين والأنصار وبقية القبائل العربية الأخرى، صحيح أن هذه المهام لم يكد يكن لها أثر يذكر في التاريخ الإسلامي في

[1] - صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولي، 1992، ص16.

عصور جود الأحزاب المختلفة ببرامجها المتباينة باختلاف الفقهاء في مسائل الفقه[1]؛ ذلك أن التعدد الحزبي عند الغرب إنما جاء ليعالج مسألة حرية التعبير وتعدد مقاصد وأغراض الناس نتيجة انعدام مقاصد وثوابت شرعية عندهم " وإذا انعدمت الثوابت وأطلقت الأهواء على هذا النحو وقدست الحريات إلى أبعد مدى فلا بد أن يقع التعارض بين الأطروحات لا محالة ومن هنا يصبح تعدد الأحزاب هو الصيغة الوحيدة الملائمة لهذا المناخ. لأنه لا يمكن إنفاذ جميع الرغبات في وقت واحد لاستحالة الجمع بين المتناقضات، الاحتكام إلى منطق الأغلبية مع الإقرار بالتعددية، فيتم الجمع بين هذه المتقابلات في صورة أغلبية تتمتع بالحق في الحكم، وأقلية تتمتع بالحق في المعارضة مع قابلية المنهج لتبادل الأدوار بين الحكومة والمعارضة...بعيداً عن العنف والصدام المسلح" [2]؛ في حين أن في النظام الإسلامي المقاصد فيه واحدة لا تتعدد والذي ربما يختلف هو وسائل تحقيق المقاصد والاختلاف في الوسائل الذي ينشأ في مسائل السياسة يعالج في إطار مؤسسات الدولة من طرف المختصين –من أهل الحل والعقد أو من مجلس للشورى– الذين يكون ولاؤهم للحق الذي وقر في صدورهم وليس للإمام ولا لمؤسسة أهل الحل والعقد؛ لأن كل واحد منهم يمثل شريحة عريضة من المجتمع يسعى إلى إسماع ود أحزاب تمثل هذا الاختلاف، كما أن الأحزاب وتعددها الغرض منه التسابق نحو السلطة ومحاولة إغراء الشعب من طرف الأحزاب وفي إطار الإمامة النموذجية لا سعي للناس نحو السلطة فهي مسئولية عظيمة لا تعطى لمن طلبها. يقول بعض الباحثين مؤكداً هذه الرؤية "إن الرؤية الإسلامية ترفض ما يمكن أن يعد العنصر الحاسم في تعريف أو مفهوم الحزب؛ وهو التعلق بالسعي للوصول إلى السلطة من خلال المنافسة والصراع من أجل السلطة والإمرة، بل مجرد طلبها والسعي إليها سبب مانع منها نولي على هذا العمل أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه»"[3].

كما أن المعارضة في نظرية الإمامة تستمد شرعيتها في إطار مقصد "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، الذي من شأنه القضاء على كل أشكال الظلم والاستبداد

[1] - هذا التشبيه تبناه القرضاوي في كتابه "من فقه الدولة في الإسلام"، ص 151.

[2] -صلاح الصاوي: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 26.

[3] - فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم،ص252. والحديث سبق تخريجه.

وهذا المبدأ كما رأينا من صميم عمل مؤسسة أهل الحل والعقد لأنه مرتبط بمواصفات معينة يجب أن تتوفر في القائم عليه؛ وهذه المواصفات هي نفسها مواصفات مؤسسة أهل الحل والعقد، ولا يمكن في السلطة فقد أصبحت عرضة للمراقبة والخضوع للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذلك فوجود الأحزاب السياسية لا يغني في النظرية السياسية الإسلامية عن وجود مؤسسة أهل الحل والعقد لأن " النظرة العضوية التكاملية المسيطرة على التصور الإسلامي للوجود السياسي والاجتماعي والتي من أهم آثارها أن يكون لكل عضو في هذا الجسد ع الشرائط والصفات...هو أهم ضامن لتأدية العضو لوظيفته وبحيث يصبح فقد هذه الشرائط بمثابة فقدان للأهلية والصلاحية التي تكفل للعضو البقاء في وظيفته. ومن ثم فإن هذا الجسد السياسي الإسلامي إن كان يعرف توزيع الأدوار إلا أنه لا يعرف ذلك التبادل في الأدوار بين حكومة مرة وبين معارضة مرة أخرى، فكل دور له أهله الذين لديهم الصفات والشرائط الكفيلة بتمام تأديته لهذا الدور، ومن ثم فلا يمكن تصور تبادل الأدوار إلا إذا تم تصور إمكانية تبادل الصفات والشرائط المطلوبة لتم تأدية الدور ، ومن ثم فإن شرعية المعارضة تعتمد على اتصافها بصفات معينة هي صفات القائم بالمعروف والنهي عن المنكر ، بحيث إن فقد هذه الصفات يفقد المعارضة شرعيتها وتصير المعارضة نهياً عن المنكر واجباً"[1].

المبحث الخامس

[1] - فوزي خليل ،دور أهل الحل والعقد ص 254-255. ، نقلاً عن نيفين عبد الخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص29، 31، 36).

الفصل بين السلطات الثلاث

توطئة

يعتبر مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث من الضمانات الهامة لحماية الحريات في العصر الحديث، فهو ضمانة فعلية لإقامة نظام الدولة القانونية في النظم السياسية المعاصرة، لكل عضو اختصاص محدد لا يمكن الخروج عليه دون الاعتداء على اختصاص الأعضاء الأخرى، ولا شك في أن الفصل بين السلطات يمنع ذلك الاعتداء لأن كلا منها سيوقف عدوان الأخرى[1] .

وقد ظهر هذا المبدأ كرد فعل للسلطة المطلقة للملوك، وسلاح للكفاح ضدها، فاستعملته الثورة الفرنسية منذ بدايتها معتبرة إياه الوسيلة المثلى للتخلص من السلطة المطلقة للملوك الذين كانوا قد جمعوا في قبضتهم جميع السلطات.

والأساس الذي ذلك يؤدي إلى الاستبداد، لأن طبيعة البشر ميالة لحب السيطرة والاستبداد، وأن الحرية لا توجد إلا في الحكومات المعتدلة، لأن الإنسان يتمادى في استخدام حقه وسلطته وللحد من ذلك وجب وضع قيود تلك السلطة، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بوجود سلطة مقابلة لها–السلطة توقف السلطة"[2].

المطلب الأول
عرض ومناقشة أقوال الباحثين المعاصرين

---

[1] -محمد طه بدوي، ليلى أمين مرسي، مدخل إلى العلوم السياسية ، الإسكندرية: منشأة المعارف، 2001م، ص 93-95.

[2] - سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقرنة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط4، 2000م، ج2، ص166.

واختلفت أنظار الباحثين الإسلاميين المعاصرين في موضوع مركز السلطات الثلاث في النظرية السياسية الإسلامية– في غياب النص– بين مؤيد لوجود فكرة الفصل، وبين معارض متقبل لفكرة إمكانية الجمع بين السلطات، وسبب الاختلاف يرجع إلى اختلاف زاوية النظر للإمام ومعاونيه، ونفس الكلام بالنسبة للسلطة القضائية، يقول الريس: "إن مبدأ الفصل بين السلطات ...ظاهر في النظام الإسلامي فالسلطة التشريعية ...وهي أهم السلطات في أي نظام ديمقراطي –مودعة في الأمة كوحدة، ومنفصلة عن سلطة الإمام أو رئيس الدولة، فالتشريع يصدر من الكتاب والسنة، أو إجماع الأمة، أو الاجتهاد، وهو بهذا مستقل عن الإمام بل هو فوقه، والإمام ملزم ومقيد به، وما الإمامة في الحقيقة إلا رئاسة السلطة التنفيذية، والقضاء مستقل أيضاً؛ لأنه لا يحكم وفقاً لرأي الحاكم أو الرئيس وإنما يحكم وفقاً لأحكام الشريعة، أي أمر الله "[1]، ويرى حازم عبد المتعال الصعيدي أن الإسلام يرفض وضع كافة السلطات في يد شخص واحد أو التنفيذية[2]، ويقول ثروت بدوي: "الإسلام فصل بين السلطات، إذ كان التشريع مصدره القرآن والسنة وإجماع الصحابة المجتهدين، دون أن يكون للخليفة اختصاص في التشريع، وإنما تنحصر وظيفته في الإدارة وتنفيذ أحكام القرآن. أما القضاء فقد كان سلطة مستقلة يخضع لها الولاة والأمير الأعظم مؤاخذون في الأقضية كسائر الناس، يحق عليهم القتل إذا قتلوا إنسانا بغير حق، ويجبرون على رد ما يغتصبونه من أموال الأفراد بالباطل، لا فرق بينهم وبين سائر الأفراد إذا ارتكبوا جريمة أو إذا خرجوا على أحكام التشريع"[3].

ونفس الرأي نجده أيضاً عند السنهوري الذي يقول: "الرئيس (الخليفة) في شريعتنا ليس له أي سلطة تشريعية في المجال السياسي"[4].

أما الفريق الداعم والمتقبل لفكرة الجمع بين السلطات فهو ينظر من زاوية الشروط المعتبرة في الإمام كشرطي العدالة و الاجتهاد اللذان يخولان له القيام بأعمال تشريعية إضافة إلى عمله التنفيذي؛ وينظر كذلك إلى فكرة عدم إلزامية الإمام برأي الأغلبية عند الاختلاف مع المجتهدين في المسائل التي لا تقبل الاختلاف وتحتاج إلى تبني رأي واحد،

[1] -الريس ، النظريات السياسية الإسلامية، ص 335.
[2] -حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة، مصر: دار النهضة العربية، 1986 م، ص440.
[3] -ثروت بدوي، النظم السياسية، ص 115.
[4] - السنهوري، فقه الخلافة ، ص 188

فهذه الفكرة تجسد في السوابق التاريخية للخلفاء الراشدين واكتسى صبغة الإجماع؛ ويمثل هذا الرأي الفقهاء القدامى وبعض المعاصرين؛ فمن القدامى نجد القرافي يقرر:"إن الإمام نسبته إليهما (=القاضي والمفتي) كنسبة الكل لجزئه والمركب لبعضه، فإن للإمام أن يقضي وأن يفتي كما تقدم، وله أن يفعل ما ليس بفتيا ولا قضاء، كجمع الجيوش وإنشاء الحروب وحوز الأموال وصرفها في مصارفها وتولية الولاة وقتل الطغاة وهي أمور كثيرة يختص بها لا يشاركه فيها القاضي ولا المفتي، فكل إمام قاض ومفت، والقاضي والمفتي لا يصدق عليهما وصف الإمامة الكبرى"[1]، وحتى الحالات التي كان فيها فصل بين السلطات فإن ذلك يرجع إلى تقسيم المهام وليس إلى أي شيء آخر، يقول ابن خلدون: "وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجاً في عمومها. وكان الخلفاء ى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه فولى أبا الدرداء معه بالمدينة وولى شريحاً بالبصرة وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاء"[2]. ومن المعاصرين نجد البياتي يقرر بالنسبة للجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية أن " التشريع الإسلامي وإن كان متمثلاً أساساً في الكتاب والسنة إلا أن من حق المجتهدين أن يمارسوا نشاطاً معيناً هو تفسير نصوص الكتاب والسنة، واستنباط الحكم الشرعي أو القاعدة القانونية للمسائل المتجددة التي لا نص فيها، وهذا في حقيقته نشاط تشريعي في معيار فقهاء القانون. كما أن الخليفة إذا كان مجتهداً له ممارسة هذا النشاط أيضاً"[3]، وبالنسبة للسلطتين التنفيذية والقضائية يقرر أن " تركيز السلطتين التنفيذية والقضائية بيد واحدة أو فصلهما عن بعضهما بتوزيعهما إلى جهتين يدخل في باب المباح، بمعنى أن التركيز جائز والتوزيع جائز بشرط أن لا يطبق عليهم دستوراً لا يحيدون عنه، وأمره في ذلك كله يرفع الخلاف، ما دام متقيدا بسيادة الشريعة الإسلامية"[4]،

[1] -القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط2، 1416هـ/1995م، ص46.

[2] -ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 2002م، ص 203-204.

[3] -البياتي، النظام السياسي الإسلامي، الأردن: عمان: دار وائل للنشر، ط1، 2003م، ص164.

[4] - الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص324.

وهو ما يعني الجمع بين مختلف السلطات، ويقول عبد الوهاب خلاف عن نظام الخلافة وارتباط الجمع بين السلطات بمقاصد شرعية: "وإنما تختلف الخلافة عن سائر الرياسات العليا في الحكومات الدستورية في أن الخلافة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا وكما أن الخليفة تشمل ولايته التشريع والقضاء والتنفيذ فإن له أيضاً إمامة الصلاة وإمارة الحج ...وغير هذا من الشؤون الدينية. ومنشأ الجمع بين الولايتين له أن الغاية من إقامته ومبايعته أن يقوم بحراسة الدين وسياسة الدنيا به، وذلك قاض بأن يكون له النظر في الشؤون الدينية والدنيوية معاً، وكذلك جمع الشؤون هي وسائل لإصلاح الرعية واستقامة أمورها، وهذا الإصلاح

وكان من نتائج تبني الفريق الثاني –الذي يمثله جميع الفقهاء القدامى وبعض المعاصرين– هذا الرأي أن وُجهت اتهامات خطيرة في حق هذا الفريق من بعض الباحثين المجددين في فقه السياسة الشرعية حيث اعتبرت الصلاحيات التي يتمتع بها الخليفة في إطار هذا الرأي من صنيعة الفقهاء تحت تأثير الواقع، يقول عبد المجيد النجار: "وهكذا نجد على سبيل المثال كيف أن مؤسسة الرئاسة تستولي على سلطات واسعة تعلو بها عن المحاسبة سواء كانت متمثلة في رئاسة الدولة أو في رئاسة المنظمات والمؤسسات، فذلك نحسب أنه من تأثير ما منحه الفقه السياسي الإسلامي لهذه المؤسسة من نفوذ واسع وما جرى عليه الواقع بذلك عبر حقب متطاولة من الزمن"[1]، ويقول في موضع آخر منتقداً فكرة جعل شروط الإمامة كضمان لمنع الاستبداد معتبراً إياها شروطاً لة أثر بالغ في حجم الصلاحيات التي أوكلت إليه، وفي الطريقة التي يمارس به الحكم، إذ بناءً عليها فيما تتضمنه من نقاء أخلاقي وقدرات ذاتية وعلمية تنزع منزع المثال الذي قد لا يكون متحققاً في الواقع قد أوكل إليه التصرف في شؤون الأمة تصرفاً يشبه أن يكون مطلقاً في نطاق ما هو مسموح به في الشرع ..."[2]؛ وهذا ما يجعل الباحث يشكك حتى في مصداقية عمل هؤلاء الفقهاء "إذ كأن الشروط الإيمانية والأخلاقية المشروطة في الإمام اتُخذت مبرراً لتوسيع سلطته، واعتبرت ضماناً للالتزام بالعدل والابتعاد عن الاستبداد، فأوكل الإمام إذن في تصرفاته إلى تقواه وعلمه وقوته، وانحسرت بذلك الأحكام الشرعية المقيدة

[1] - عبد المجيد النجار، تجديد فقه السياسة الشرعية ، ص 1
[2] - نفس المرجع ، ص 13-14.

لتلك التصرفات من خارج ذات الإمام مثل أحكام الشورى وما في حكمها"[1]..." فإن الشورى المعلمة لا الملزمة كانت هي الصوت الأعلى فيه".

المطلب الثاني
الرأي الراجح

لكن الذي –ربما– غاب عن هذا الباحث أن اجتهادات العلماء القدامى لم تكن لتخرج عن نصوص الشرع ومقاصد الشريعة، وأنها تنوعت واختلفت بحسب أحوال الأمة؛ من أحكام للإمامة التامة وأخرى للإمامة الناقصة، فلا يمكن أن ننظر بعين العصر الذي نعيش فيه وتحت تأثير إفرازات الحضارة الغربية إلى اجتهادات كانت تقرر ما يجب أن تكون عليه الأمة. التامة فقد يستغني عن هذا المبدأ، وهذا السبب التي تطلب إرساء هذا المبدأ في النظم الغربية له في النظام الإسلامي تكييف آخر.

حيث أن مسألة النزوع إلى إساءة استعمال السلطة إنما هي مسألة سلوكية تقتضي معالجتها ابتداءً وليس تركها والبحث عن مبدأ للتخفيف من مساوئه.

والنظام الإسلامي يعالج ذلك بتقرير جملة من القواعد والمبادئ هي مزيج من النظام القانوني، والخلقي، والروحي.

الأولى: إن من بيده السلطة في النظام الإسلامي لا تكون إرادته هي القانون فيتعسف أو يستبد، وإنما هو منفذ فقط لشريعة قائمة لا يملك التقدم عليها أو التأخر عنها.

والثانية: إن الإسلام لا يولي السلطة إلا الكفء الأمين، وأساس الكفاءة القدرة على ما يتولاه، ومعنى الأمانة عدم التفريط بشؤون ما ولي عليه ومراقبة الله تعالى وخشيته فيه....والثالثة: إن حق الأمة في خلعه ومحاسبته على أخطائه وعدوانه[2].

ومع وجود هذه الضمانة الأخلاقية التي تعبر في حقيقة الأمر عن إحدى أحوال الأمة التي تمر بها وهي حالة المجتمع الراشد الذي ينجب أئمة راشدين، وهذا ما يمثل

---

[1] - نفس المرجع ، ص 14.

[2] -البياتي، النظام السياسي الإسلامي، ص 163-164. بتصرف.

مسؤولية الأمة إذا قصرت وسمحت للضعفاء –الذين لا تتوفر فيهم شروط الإمامة – قيادة الأمة.

ثم إن الإمام عند ممارسته للسلطة التشريعية يخضع للقواعد العلمية التي وضعها العلماء كما هو متعارف عليه في علم أصول الفقه وبالتالي فعمله هنا عمل علمي أكاديمي محض، وإن خرج الإمام على هذه القواعد العلمية كان لمؤسسة الحل والعقد حق الاعتراض، أما لنبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا "على أن وظيفته التشريعية التي هي فهم النصوص الشرعية لاستنباط الأحكام الشرعية تعتبر وسيلة لتحقيق الوظيفة الثانية التي هي المقصد ويشاركه فيها غيره، ويعتبر رأيه مجرد أحد الآراء في المسألة، مع العلم أن القدرة على الاجتهاد المطلق في الأصول أصبح تقريباً من المستحيل؛ لأنها تكونت منذ زمن بعيد في عصور الاجتهاد، وكذلك ما يسمى بالاجتهاد في إطار تحقيق المناط الخاص .وفي هذا الشأن لا يعتبر رأي الإمام ملزما للأمة؛ لأنه يتعلق باختلاف أحوال المكلفين وما بقي سوى الاجتهاد في إطار تحقيق المناط العام، مما يتعلق بالسياسة الشرعية في مختلف الجوانب الدستورية، والأحوال الشخصية أو حتى العبادات؛ مما يتعلق بتنظيم الدولة الإسلامية فهذا يرجع بطبيعة الحال إلى السلطة التنفيذية؛ لأنها المكلفة شرعاً بتنفيذ أوامر ونواهي الشرع؛ ولأنها أدرى بمصلحة الأمة من خلال تحملها لمسؤولية الأمة سواء أكانت هذه السلطة ممثلة في الإمام أو في نوابه من وزراء وولاة أقاليم بشرط توفر شرط الاجتهاد في صاحب السلطة التنفيذية وهذا ما يناسب أحكام الإمامة وبديهي أن الأفضل أن يملك الشخص المكلف بتحقيق المقصد (السلطة التنفيذية) الحرية في اختيار وسيلة المقصد (الفهم عن الشارع الحكيم أو الاجتهاد)، وهذا ما تجسد في عصر الخلافة الراشدة حيث كان الفاروق رضي الله عنه يجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية؛ ظهر ذلك من خلال مسألة صلاة التراويح، والطلاق الثلاث بلفظ واحد، وغيرها من المسائل وكذلك منع سهم المؤلفة قلوبهم ... على أن يستثنى من ذلك المسائل الدستورية المتعلقة بوضع قوانين تتعلق باختيار الخليفة وعزله فهذه حقوق ترجع للأمة ولا يحق للإمام أن يتصرف فيها برأيه ولا يكون ملزما إلا إذا رضيت الأمة بوكالة الإمام عنها في هذا الحق، كاستخلاف الصديق عمر رضي الله عنهما وكتعيين ففي إطار نظرية

الشورى فإن صاحب السلطة التنفيذية مطالب بالرجوع إلى مجلس الشورى للاستضاءة بآراء المجتهدين في مسائل السياسة الشرعية التي لا تقبل الاختلاف وتحتاج إلى تبني رأي واحد تساس به الأمة؛ لكن في إطار الإمامة التامة فإن الإمام أو الوزير أو والي الإقليم المتصف بالاجتهاد ليس مجبراً على الالتزام برأي الأغلبية في هذا النوع من المسائل بحكم اجتهاده ومسؤوليته وعدالته وبحكم اطلاعه أكثر من غيره على طبيعة المسألة والظروف المحيطة بها[1]، على أن لمجلس الشورى حق

والذي يجب التنبيه إليه "أن النظم السياسية المعاصرة لم تعد تؤمن إيمانا مطلقاً بالفصل بين السلطات، وأصبحت تتجه نحو تقوية الجهاز التنفيذي وتوسيع اختصاصاته على حساب السلطة التشريعية، دون أن يؤدي ذلك بالضرورة–كما يقول رجال الفقه الدستوري الحديث–إلى إهدار الحريات، لأن مبدأ الفصل بين السلطات ليس إلا ضمانة للحرية (ولشرعية الدولة)، الأمر الذي يمكن أن يتحقق دون الأخذ بهذه الصفة، ذلك لأن فصل السلطات ما هو إلا ضمانة من بين ضمانات أخرى لكفالة الحريات وحمايتها من نزعات الاستبداد"[2].

والدليل على ذلك أن بعض الدول التي توصف بالديمقراطية لا تفصل بين السلطات فسويسرا طبقاً سويسرا نجد بيئة سياسية معينة توفرت فيها عدة عناصر قامت حائلاً دون قيام نزعات إساءة استعمال السلطة والاستبداد، وتتلخص تلك البيئة أو هذه العناصر فيما يلي تأصل النزعة الديمقراطية وروح حب الحرية في الشعب السويسري، وما يتصف به من روح اعتدال واتزان، ومن ضعف نزعات الشهوات السياسية: شهوة الحكم ونزعة حب السيطرة"[3]، وهذه البيئة التي يتحدث عنها الباحث تقترب من البيئة التي تميز

1 - ما يجعلنا نرجح الرأي القائل بعدم إلزامية الشورى في هذا المقام كون المسألة ظنية والنظر المقاصدي في إطار أحكام الإمامة التامة يقتضي الأخذ بعدم إلزامية الشورى، يقول الريسوني في هذه المسألة: " لا بد من التسليم بأن مسألتنا هذه ليست من المسائل المنصوصة. بمعنى أنه ليس هناك نص يأمر صراحة باتباع الأغلبية ولزوم حكمها، كما أنه ليس هناك نص ينهى أو يحذر من ذلك. وإنما هي مسألة اجتهادية استنباطية. والنصوص التي تتصل بالموضوع ويمكن اعتمادها في الاستنباط كثيرة." (نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، مصر: المنصورة : دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 1997 م،ص 398.

2- حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة ، ص 443-444 ، نقلاً عن النظم السياسية، ثروت بدوي، ص 142-143.

- حازم عبد المتعال الصعيدي، النظرية الإسلامية في الدولة ، ص 444 ، نقلاً : مبادئ نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد متولي، ص 652.

3 - نفس المرجع، ص444. نقلاً : مبادئ نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد متولي، ص 652

أحكام الإمامة التامة التي نحن بصدد التنظير لها مع الفرق طبعا في أسباب ودوافع هذه المظـاهر؛ لأن المفتـرض أن الإمامـة التامـة توجـد فـي مجتمـع إسـلامي راشـد، يتمتـع بمواصفات معينة كحب الشورى والنزوع إليها، وتقبل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الحاكم والمحكوم، وكذلك ضعف نزعات الشهوات السياسية المرتبط بقوة الدين.

وقد كـان الجمـع بين السلطة التنفيذيـة والقضـاء فـي صـدر الإسـلام، وتـم توزيعهما إلى جهتين في خلافة عمر رضي الله عنه ومن بعده. على أن الذي دعا إلى إعادة توزيـع السلطتين التنفيذيـة والقضـائية فـي النظـام الإسـلامي ليس هو إساءة استعمال السلطة كما هو الحال في النظم عن أنفسهم[1].

[1] -البياتي، النظام السياسي الإسلامي، ص165.

المبحث السادس
وحدة الإمامة

هذه المسألة عرض لها العلماء قديماً وهي تشكل أحد عناصر نظرية الإمامة النموذجية، وقد ورد في ذلك حديث شريف: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»[1] يقول رشيد رضا: "والأمر بقتله محمول كما صرح به العلماء على ما إذا لم يندفع إلا بالقتل، يقول رشيد رضا في المقصد في ذلك: "والمعنى في امتناع تعدد الإمام أنه مناف لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة أهل الإسلام واندفاع الفتن، وأن التعدد يقتضي لزوم أحكام متضادة" [2].

ولأجل ذلك اعتبر صب إمام واحد يطبق خطة الإسلام نظره، ويشمل الخليقة على تفاوت مراتبها في مشارق ى ذوي البصائر أن الدول إنما تضطرب بتحزب الأمراء، وتفرق الآراء، وتجاذب الأهواء، ونظام الملك وقوام الأمر بالإذعان والإقرار لذي رأي ثابت لا يستبد ولا ينفرد، بل يستضيء بعقول العقلاء...فيحصل من انفراده الفائدة العظمى في قطع الاختلاف"[3].

وفي عصرنا الحالي يمكن أن تكون سلطة الإمام تشمل جميع دول العالم الإسلامي، ولا يشترط لتطبيق هذه الوحدة أن تكون في صورة دولة مركزية واحدة، أي أن مناط الحكم ثابت؛ لكن تحقيقه يخضع للظروف السياسية والاجتماعية التي يمر بها العالم الإسلامي[4].

ويمكن التدرج في تطبيق هذا الحكم الشرعي شيئاً فشيئا فتكون وحدة ثقافية ثم أمنية ثم اقتصادية ثم ترتقي إلى وحدة سياسية شاملة.

---

[1] - صحيح مسلم، رقم: 1853، ج3، ص1480.
- الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، رقم: 2665، ج2، ص169.
- سنن البيهقي الكبرى، محمد عبد القادر عطا، رقم: 16324، ج8، ص144.

[2] - رشيد رضا، الخلافة، ص77.

[3] - نفس المصدر، الموضع ذاته.

[4] -السنهوري، فقه الخلافة، ص154.

المبحث السابع
انتهاء ولاية الخليفة

في إطار أحكام الإمامة التامة فإن الأمة ممثلة في مؤسسة أهل الحل والعقد تمتلك كافة الحق والصلاحيات في مراقبة أقوال وأفعال وأحوال الخليفة، فإذا ما صدر منه أو ظهر من أحواله ما يوجب انتهاء ولايته، كان للأمة عزله واستبداله بغيره، وهذا الحق مبني على أساس أن الخليفة مجرد وكيل أو نائب عن الأمة في "حراسة الدين وسياسة

الدنيا" بـه، فكل إخـلال بمقتضـى عقد البيعـة –مهمـا كـان سببه– يترتـب عليـه محاسبة الخليفة وتقويمه، وإن استدعى

وقوله { الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر }[1]، وقوله عز وجل:{ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر }[2]، وكذلك ثابت بأحاديث نبوية كثيرة صريحة في دلالتها تدعو إلى تغيير المنكر، ومن أعظم المنكرات السكوت عن الخلل الذي يصيب نظام الخلافة الذي هو أعظم وسيلة لتحقيق مقاصد الشرع جملة وتفصيلا، ومن هذه الأحاديث نذكر قوله ρ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان»[3]، وقوله ρ « والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على

عضكم على بعض ثم يلعنكم كما لعنهم»[4].

وكتحقيق لمناط هذه الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة الصريحة في وجوب إزالة المنكر والضرر عن الأمة، ذكر العلماء أقوالا كثيرة تتعلق بانتهاء ولاية الإمام عند حدوث ما يمنع من استمرارها بسبب تخلف مقاصد الشرع من الإمامة، من ذلك مثلاً قول الباقلاني: "ويوجب خلع الإمام أمور منها: كفر بعد الإيمان، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك، ...وظلمه بغصب الأموال، وضرب الأبشار، وتناول النفوس المحرمة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود"[5]. فهذه الأفعال الصادرة من الإمام كالكفر وتضييع الصلاة، والظلم بأنواعه كلها تشترك في معنى واحد هو الإضرار بمقاصد الشرع من الإمامة فلذلك يجب إزالة هذه الأضرار ووسيلة ذلك إنهاء ولاية الإمام.

---

[1] -الحج:41.
[2] -التوبة : 71.
[3] - سبق تخريج الحديث.
[4] - سنن الرتمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، رقم: 2169، ج4، ص468.
-المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، رقم: 10267، ج10، ص146.
-سنن أبي داود، بيروت: دار الكتاب العربي، رقم: 4338، ج4، ص213.
-مسند الإمام أحمد، القاهرة: مؤسسة قرطبة، رقم: 23375، ج5، ص391.
-سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، رقم: 19986، ج10، ص93.
[5]- الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص478.

كذلك يقسم الماوردي الأسباب التي تؤدي إلى انتهاء ولاية الإمام إلى قسمين، الأول يتعلق ه حاله (=الإمام) فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما: جرح في عدالته، والثاني: نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته، وهو الفسق، فهو على ضربين: أحدهما ما تابع فيه الشهوة، والثاني: ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى، فهذا فسق يمنع انعقاد الإمامة ويمنع من استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها... وأما الثاني منهما فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض، فيتأول لها خلاف الحق"[1]، م ثلاثة أقسام: أحدها نقص الحواس، والثاني نقص الأعضاء، والثالث نقص التصرف، فأما نقص الحواس فينقسم ثلاثة أقسام: قسم يمنع من الإمامة، وقسم لا يمنع منها"[2].

–يقول الغزالي: إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل...وهو على التحقيق ليس بسلطان"[3].

–ويقول ابن حزم: "والواجب إن وقع شيء من الجور وإن قل أن يكلم الإمام في ذلك، ويمنع منه فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقود من البشرة أو من الأعضاء ولإقامة حد الزنا والقذف والخمر عليه، فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان لا يحل خلعه، فإن امتنع من نفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق لقوله تعالى: [illegible][4]، ولا يجوز تضييع شيء من الواجبات"[5].

–يقول الإيجي: " وللأمة خلع الإمام بسبب يوجبه"[6]، والجرجاني شارحاً هذه العبارة: "مثل أن يوجد ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها"[7].

---

[1] - الماوردي، الإحكام السلطانية، ج1، ص 83-84.

[2] - نفس المصدر، ج1، ص 84.

[3] -الغزالي، إحياء علوم الدين، مكتبة ومطبعة "كرياطه فوترا" سمارغ، ج2، ص139.

[4] - المائدة:2.

[5] -ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج4، ص 175.

[6] -شرح المواقف للإيجي، محمد الجرجاني، تحقيق: محمد عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ص385.

[7]- نفس المرجع، الموضع ذاته.

الفصل الثاني

الإمامة الناقصة

تمهيد

يعرض الباحث في هذا الفصل تجليات نظرية الإمامة (الخلافة) الناقصة في أهم مباحث الإمامة، وقد قسمت هذا الفصل إلى عدة مباحث كل مبحث يتناول جانب من جوانب النظرية السياسية الإسلامية، ويهدف إلى إبراز أحكام الإمامة الناقصة، وما تفتقده من شروط تتعلق بأحوال الأمة في ذلك الجانب.

ومصطلح الخلافة الناقصة[1] المقصود به تخلف بعض الشروط المطلوبة في أعضاء مؤسسة أهل الحل والعقد أو بعض الشروط المطلوبة في الإمام، ويرجع كذلك إلى إجازة الفقهاء هذا النوع من الولاية اضطراراً ولما ورد من أحاديث شريفة في عدم الخروج عن ولاة هذه الأحوال التي تصادفها الأمة إلا أن يروا كفراً بواحاً، من ذلك الحديث الشريف لنبي ρ فبايعناه فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا

1 - هذا المصطلح أول من ذكره: السنهوري في كتابه فقه الخلافة، انظر ص 219 ، ومن القدامى أول من ابتكره إمام الحرمين الجويني حيث سمى هذه الحالة : خلو الزمان عن الإمام، وقصده الإمام النموذجي الكامل.

ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا وألا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحا عندكم من الله فيه برهان»[1]، وعدم تسميتها خلافة المقصود به الكمال لأن المقاصد الضرورية كما قرر العلماء تكون حاضرة وهي بدورها ربما أنواع فالناقصة التي ذكرها إمام الحرمين تفتقد التحسينيات وتتوفر على الضرورريات كما نظَّر لها، أما الواقع فقد كان قاسياً حيث فقدت العدالة وهي ضرورية، وفقد معها كثير من المقاصد الضرورية؛ لكن مع ذلك وجدت مع هذا النوع من الولايات بعض المقاصد الضرورية الأخرى وهي السبب في منع الشارع الحكيم الخروج عن حكام هذه الحالة، والسبب الآخر في المنع أن الأمة تحت ظل هذا النوع من الولايات رهينة بما كسبت.

يقول رشيد رضاً: ط تدخل المسألة في حكم الضرورات...والضرورات تقدر بقدرها، فيكون الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجمعاً لأكثر الشرائط من أهلها، مع السعي والاجتهاد والسعي لاستجماعها كلها"[2].

[1] - صحيح البخاري، رقم: 7055 و7056، ص1748.
[2] -رشيد رضا، الخلافة، ص57.

المبحث الأول
أهل الحل والعقد وعلاقتهم بالأمة

فـي زمـن الإمامـة الناقصـة ونتيجـة لتخلـف بعـض الشـروط التحسينية فـي نظريـة الإمامة؛ فإنه يتوقع حدوث انفصال لوظيفة الحل والعقد عن وظيفة التشريع؛ فلا يصبح حملة الشريعة من أبناء الأمة هم الذين يمثلون الأمـة نتيجـة ضـعف القيم فـي الأمـة النـاتج عـن ضـعف الـدين، وفـي هـذه الحالـة فـإن الأفضـل وجـود مؤسسـة للحـل والعقـد يكـون أعضاؤها ممثلين عن الأمة يتمتعون بمواصفات العدالـة والشوكة والعلم بـأمور السياسـة والرأي، ومجلس شورى للتشريع، والمقصود بالشورى هنـا تـأمين حاجـة الأمـة إلـى رأي الشرع في مختلف قضايا السياسـة الشرعية، أمـا الشـورى التـي تتعلـق بالحل والعقد فلا مدخل لحملة الشريعة فيها في زمن الإمامة الناقصة ما عدا إذا تـوفرت لـديهم القدرة علـى ذلك، وقد بين ابن خلدون هذا الحال بقوله: "الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصـاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما مـن لا عصـبية لـه ولا يملـك مـن أمر نفسه شيئاً ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره فأي مدخل له فـي الشـورى؟ أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشـرعية فوجـوده في الإفتاء خاصة، وأما شوراه في السياسـة فهو بعيد عنهـا لفقدانـه العصـبية والقيـام علـى معرفة أحوالها وأحكامها"[1]، وابن خلدون وإن كـان هنـا يتحـدث عـن العصـبية التـي كانـت العنصـر الفعـال فـي استقرار الحكم فـي عصـره، فيمكن اعتبـار القوة عمومـاً –التـي هـي نتيجـة للعصـبية- العلـة فـي اسـتقرار الحكـم سـواء فـي زمـن ابـن خلـدون أو غيـره مـن الأزمنة.

كذلك وفي إطار أحكام هذه الحالة؛ فيمكن أن تكون المرأة عضواً سواء في مجلس الشورى الذي لا يتطلب أكثر من تحصيل رتبة الاجتهاد أو مـا شـابهها فـي العلـم الشـرعي وهذا أمر في مقدور المـرأة عضـواً فـي مؤسسـة الحـل والعقـد إذا أمكنهـا الواقـع مـن ذلـك؛ كأن تترشح المرأة لعضوية هذه المؤسسة بمـا تتصـف بـه مـن مواصـفات العلـم والأخـلاق وكثـرة الأتبـاع؛ لأن غايـة مـا فـي الأمـر فقدان شـرط تحسيني مطلـوب فـي أعضـاء هـذه المؤسسة على رأي الشاطبي في اشتراط الذكورة في منصب الإمامة.

هذا عن هذه المؤسسة، ويصبح من يملك الشوكة والقدرة علـى الحل والعقد لا يمثـل الأمـة؛ أي لـم ينـل العضـوية فـي هـذه المؤسسـة بفضـل علمـه وأخلاقـه وعدالتـه وجهاده ورضا الأمة بقيادته؛ وإنما تصـدر هذه المؤسسـة بحكم التغلـب،ﮋ□□□□□□ □□□ﮊ[2]، وهنا نسجل تخلف بعض الشروط التـي تـدل علـى غيـاب مقاصـد ضـرورية فـي نظرية الإمامة كشرط العدالة مثلاً، ففي هذه الحالـة فإن اختيار الإمام حتمـاً يمـر عبـر هـذه المؤسسـة المنقوصـة الشـرعية، وكونهـا منقوصـة الشـرعية يرجـع إلـى تغلبهـا، أمـا كونهـا تملك بعض الشرعية فهذا يرجع إلـى حكـم الواقـع؛ حيث أنـاط الشـارع الحكيم اسـتقرار

---

[1] -ابن خلدون المقدمة، ص207.
[2] -الأنعام:129.

منصب الإمامة بالشوكة ولا تكون في هذا الزمن إلا عند أعضاء هذه المؤسسة التي تختار إماما غالباً ما يكون أحد أعضاء هذه المؤسسة. ونتيجة لهذا الخلل فإنه من المتوقع أن تختل وظيفة التشريع؛ وكذلك وظيفة التنفيذ والتشريع المقصود به الشورى فيما يتعلق بالأحكام الفقهية؛ لأن النقص في العدالة الحاصل على مستوى أعضاء مؤسسة الحل والعقد بين طرفين أحدهما أعلى والآخر أدنى؛ فأما أحكام الشريعة مع بقاء العضو على إسلامه، ويكون هذا بعزل الشريعة ومن يمثلها عن دواليب السلطة وجعل مجلسهم مجلس شكلي، أما وظيفة التنفيذ فتتأثر عن طريق ظهور الاستبداد والظلم وعدم قدرة أفراد الأمة من العلماء وعامة الناس على مراقبة الحاكم وعزله.

وفي مستوى آخر من التدهور والانحدار فإن مؤسسة أهل الحل والعقد نفسها قد يحدث لها تصدع كبير نتيجة الصراع على السلطة -بغير وجه حق- بين أعضائها، ويمكن أن ينشأ صراع على السلطة بين مكونات هذه المؤسسة يذهب ضحيته أفراد الأمة. على أن الحكم الشرعي في زمن الإمامة الناقصة يكون دائما في صف المتغلب؛ لأنه الأقدر على جعل منصب الإمامة أكثر استقراراً.

المبحث الثاني

شروط الإمامة

المطلب الأول
شرط الذكورة

رغم أن الشاطبي ذكر في الموافقات، أن سلب المرأة من منصب الإمامة يعتبر من التحسينيات في مجال المعاملات[1]، وهذا دليل على أن المرأة يمكن أن تكون لها مكانة في الإمامة الناقصة، إلا أن قول الرسول ρ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[2]، فيه دلالة على أن تولي الظاهري فلا يعتبر معيار للفلاح، وإن كانوا مسلمين فخسارتهم أيضاً واضحة، أما ما ذكر من تولي بلقيس أمر قومها، وأنها قادتهم إلى الإيمان وهو الفلاح بعينه، فيمكن القول أن هؤلاء القوم ما أفلحوا حينما كانت تقودهم هذه المرأة بدليل كفرهم؛ ولكن ظهور النبي سليمان كان السبب في فلاحهم[3]، أما التأويل الذي ذكره العوا فلا يستقيم

[1] - -الشاطبي، الموافقات، ج2، ص23.
[2] - سبق تخريج الحديث.
[3] -محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق، ص 56-59.

حينما اعتبر أن الحديث يتعلق بالإمامة الكبرى وهي غير موجودة، ولكن أمر الولاية العامة التي ليس فوقها ولاية، وهي الخلافة أو الرئاسة العامة للدولة الإسلامية الواحدة التي تضم العالم الإسلامي كله. وهي دولة لم تعد موجودة الآن، ولا يتوقع أن توجد في المستقبل البشري المنظور"[1]، وعدم توقع وجود الخلافة من جديد لا يعني إلغاء أحكام الإمامة النموذجية، أما بالنسبة لتولي المرأة لمنصب الإمامة في إطار الإمامة الناقصة فهو ممكن باعتبار أن مجالها أي الإمامة الناقصة تخلف بعض المقاصد الشرعية، ولا يبعد أن تتولى المرأة في المجتمعات العربية الإسلامية مستقبلا منصب الإمامة وهذا بفعل تقديم المرأة وحثها وتشجيعها إظهاراً لمقاصد غربية كحقوق الإنسان وترقية المرأة وغيرها ففي، هذا الإطار لا يبعد أن تتولى المرأة هذا المنصب وحينئذ ينطبق على الأمة أحكام الحديث الشريف.

المطلب الثاني
شرط الاجتهاد

ظهر لنا من خلال الفصل السابق أن شرط الاجتهاد شرط تحسيني في نظرية الإمامة؛ ولأجل ذلك وفي ، وهذه المؤسسة غالباً ما يُختار الإمام من بين أعضائها، فلا غرابة إذا أن يتخلى الإمام عن شرط الاجتهاد إذا توفرت فيه أهم الشروط المتعلقة بالمقاصد الضرورية كالعدالة ورضا الأمة.

المطلب الثالث
شرط القرشية

سواء أخذنا برأي إمام الحرمين الجويني في كون هذا الشرط لا علاقة له بمقاصد الشرع من ثبت تشريفاً لشجرة الرسول ρ، أو برأي ابن خلدون في كون هذا الشرط دال على كون الإمام ينبغي أن يكون من العصبية القوية؛ فإن تخلف هذا الشرط الثابت في

[1] - نفس المرجع، الموضع ذاته.

زمن الضعف أمر ممكن، ويجوز للأمة بناء على ذلك التخلي عن هذا الشرط عند عدم القدرة على تحقيقه.

المبحث الثالث
طرق اختيار الإمام

توطئة

تتعدد طرق اختيار الإمام في إطار أحكام الإمامة الناقصة بحسب أحوال الأمة في الدين وفي الجسم (إمكاناتها المادية)، غير أنها لا تخرج عن مجال إحدى الصورتين: ولاية العهد وولاية التغلب، سواء تعلق الأمر بالتاريخ أو الواقع الذي نعيشه، وعليه يمكن تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، الأول يتناول ولاية العهد، والثاني، يتناول ولاية التغلب.

المطلب الأول

في إطار أحكام الإمامة الناقصة؛ فإن الصورة الثانية من صور ولاية العهد هي المناسبة لحال الأمة وهي أن يرشح الإمام المُستخلِف وينصح للأمة ثم هي بعد ذلك تأخذ بمشورته فإن رضيت به صار إماما، وإن لم ترض اختارت غيره بعد وفاته. يقول الماوردي: "فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة، لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم"[1]، ويقول أبو يعلى الفراء: "ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده، ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد، وتمكن الإمام من مقاليد السلطة، فإذا كان ممثلو الأمة يمثلون الأمة تمثيلاً فعلياً، كان لهم الحق في إلغاء ترشيح الإمام المستخلِف، واستئناف اختيار إمام للأمة، أما إذا رضي أهل الحل والعقد بترشيح الإمام، تم نصب الإمام.

وإذا جاز للإمام المستخلِف فيما سبق الانفراد بعقد البيعة للمستخلَف وتوقف هذا العهد على رضا أهل الحل والعقد، فإن هذا الكلام يخص ولاية العهد في حال كان ولي العهد ليس ولدا ولا والدا، أما إذا كان كذلك أو قريباً للإمام، فإن الحكم المناسب لزمن خشية الاستبداد هو التشديد على الإمام المستخلِف "فلا يجوز أن ينفرد بعقد البيعة لولد ولا والد حتى يشاور فيه أهل الاختيار فيرونه أهلاً لها؛ فيصح منه حينئذ عقد البيعة له، لأن ذلك منه تزكية له تجري مجرى الشهادة، وتقليده على الأمة يجري مجرى الحكم وهو لا يجوز أن يشهد لوالد ولا والد ولا يحكم لواحد منهما للتهمة العائدة إليه بما جبل من الميل إليه"[2].

وهذا الكلام في أعلى درجات الإمامة الناقصة؛ أما إذا كان الخلل واقعا بين مؤسسة أهل الحل والعقد، وبين الأمة؛ فكان تمثيل الأمة شكليا وإرادة الأمة مسلوبة، وهي

[1] -الماوردي، الأحكام السلطانية ، ج1، ص 69.
[2] -الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، ص69.

مغلوبة على أمرها، بهم الأمر، بحيث يمكن أن يقام بهم مقاصد الإمامة"[1]، لكن الإثم يلحق بهؤلاء الممثلين لغصبهم حق الأمة في اختيار الإمام[2].

وفي هذه الحالة فإن مؤسسة أهل الحل والعقد تتكون في الغالب من العائلة الحاكمة، وهذا ما يمثل تحول الخلافة إلى ملك، وقد تجسد ذلك في "العهد إلى أكثر من واحد"، يقول الماوردي: "ولو عهد الخليفة إلى اثنين أو أكثر ورتب الخلافة فيهم فقال: الخليفة بعدي فلان، فإن مات فالخليفة بعد موته فلان، فإن مات فالخليفة بعده فلان جاز وكانت الخلافة متنقلة إلى الثلاثة على ما رتبها"[3]، واستدل الماوردي على ذلك بالقياس على سنة الرسول ρ حينما عهد بإمارة الحرب إلى أكثر من واحد، وكذلك "فقد عمل بذلك في الدولتين (=الأموية والعباسية) من لم ينكر عليه من علماء العصر، هذا سليمان بن عبد الملك عهد إلى عمر ابن عبد العزيز ثم بعده إلى يزيد بن عبد الملك. ولئن لم يكن سليمان حجة فإقرار من عاصره من علماء التابعين ومن لا يخافون في الحق لومة لائم هو الحجة من الاستخلاف بحكم الضرورة وانتظام أحوال المسلمين الذي يتناسب وحال الأمة، وليس لأن سوابق الاستخلاف التاريخية في ظل الدولتين كانت في حد ذاتها كاملة الشرعية، يدل على ذلك قول إمام الحرمين: "ولم أر التمسك بما جرى من العهود من الخلفاء إلى بنيهم؛ لأن الخلافة بعد منقرض الأربعة الراشدين شابتها شوائب الاستيلاء ، مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى، ومن انتشار الأمر، وارتفاع النفوس، وحدوث الأطماع"[4].

وقد حاول ابن خلدون الحديث عن هذه الظاهرة التي مرت بها الأمة وكيف تحولت من حال الخلافة الذي يقتضي أحكاما معينة إلى حال الملك الذي يقتضي أحكاما أخرى، وفسر هذا التحول في إطار نظرية العصبية، يقول في ذلك: "ثم اقتضت طبيعة الملك

---

[1] -منهاج السنة، ج8، ص 336 ، والمقصود بالجمهور هنا العلماء الذين يجيزون هذا النوع من الولاية مراعاة لحال الأمة.

[2] -لأن الأصل الرجوع إلى إرادة الأمة وهذا حقها، لكن الحكم النهائي بحسب الظروف والملابسات المحيطة باغتصاب حق الأمة.

[3] -الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، ص76.

[4] -ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، مكتبة الخانجي، ج4، ص131.

الانفراد بالمجد، ير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من من أمر ليس وراءه كبير مخالفة"[1].

ويشير ابن الأزرق إلى كون الملك ينتمي إلى دائرة المقاصد الشرعية في نطاق أضيق من انتماء الخلافة فيقول: "إن حقيقة الخلافة نيابة عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، وأن الملك مندرج فيها، وتابع للقصد بها، وعند ذلك فتمام القيام به اتباعاً لمقاصد الخلافة ما أمكن"[2].

والملاحظ أن أحوال الأمة في هذا الزمن لم تتغير في شأن السلطة فلا زال هذا المنصب يفتتن الناس به ويتقاتلون عليه، والملاحظ أنه في الجمهوريات –عكس الممالك التي تتبنى نظام ولاية العهد– الأمور غير مستقرة. وإن المرء ليعجب من حديث البعض كالغنوشي عن ولاية العهد حيث يقول: "ولكن ماذا نفعل وصواعق الإجماع...كالمصائب على رؤوسنا: أن المسلمين أجمعوا على صحة الاستخلاف أو التوريث..أي أجمعوا على اقع بالفعل، والدليل على ما نقول كما يرى كثير من الناس أن: "الأغلب من المجددين في الشأن الإسلامي، المخلصين في الدعوة إلى الإصلاح وفي إحياء الدين ليكون حاكماً على الحياة تراهم ينادون بالحرية والديمقراطية بندا أساسياً من بنود حركاتهم الإصلاحية، فإذا ما انتهى بهم الأمر إلى الرئاسة الفعلية للحركات والمنظمات قبل رئاسة الدولة كان الاستبداد متناسباً في سطوته وفي آثاره مع قوة ذلك المنصب"[3]، فالاستبداد الذي نمقته ونرفضه سرى وتجذر في الأمة كما الديمقراطية سارية ومتجذرة في أمة الغرب، فالأصلح لنا أن نعيش واقعنا وفق أحكام فقهنا وإذا أردنا أن نرتقي فليكن ذلك في إطار أحكام الإمامة النموذجية عندنا لأن خلاصتها مقاصد شرعية.

صحيح أن مفاسد الاستبداد كثيرة؛ وهي تهدم كثيرا من المقاصد الضرورية من نصب الإمام؛ لكن في المقابل فإن الحكم الشرعي–تشريع أحكام الإمامة الناقصة– لا يناقض الواقع، لأن الأمة تجني كسبها وعملها، ومن استعجل الشيء (أي السلطة) قبل أوانه عوقب بحرمانه، وعليه فالمفاسد التي تنجر عن محاولة تغيير المنكر دون القدرة

[1] -ابن خلدون، المقدمة، ص 192.

[2] -ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: سامي النشار، مطبوعات وزارة الإعلام العراقية 1977.مج1، ص 236

[3] -عبد المجيد النجار، تجديد تجديد فقه السياسة الشرعية، ص9.

عليه أكبر بكثير من تشتيت جهود الأمة وتخريب مقومات عيشها وقوتها، وتحقيق المزيد من تركيعها وإذلالها للمستعمر الغربي.

المطلب الثاني
ولاية المتغلب

تأتي صورة التغلب في حال ضعف الأمة في دينها مما ينتج عنه ضعف مادي تفقد فيه الأمة القدرة على إنتاج مؤسسة فعلية لتمثيلها في مسائل الحل والعقد، فتكون مؤسسة أهل الحل والعقد مؤسسة شكلية، تفتقد أهم مبرر ومقصد لوجودها وهو التمثيل الفعلي للأمة، وكذلك القدرة على الحل والعقد، فتبرز قوى أخرى في داخل الأمة تملك "الشوكة" والقدرة على الحل والعقد، ولا تملك تمثيل الأمة؛ ففي هذه الحالة وبحكم الواقع تمتلك هذه المؤسسة السلطة ؛ ففي هذه الحالة هناك نصوص شرعية ثابتة تدل على مقاصد ثابتة أيضاً تنهى عن الخروج على الحاكم الذي استقر حكمه حفاظاً على المقاصد الشرعية الضرورية.

يقول النووي: "وأما الطريق الثالث[لعقد الإمامة بعد الاختيار والعهد] فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده، انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإذا لم يكن جامعاً للشرائط بأن كان فاسقاً أو جاهلاً فوجهان أصحهما انعقاده لما ذكرناه"[1] وفي كلتا الحالتين يراعي العلماء المقصد الضروري وهو التئام شمل المسلمين توفرت الشروط في الإمام أو تخلفت، أما كيف تتوفر الشروط ومع ذلك يكون القهر فربما كان هذا "أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر الحاصل، وكان هذا الإمام يرى أنه المخاطب بالأمر، يقول الجويني في مثل هذه الحالة: "القائم بهذا الأمر في خلو الدهر وشغور العصر في حكم الإمام من الاستمرار في ولايته؛ ففي هذه الحالة يفقد الإمام أهم شروط استمراره وهي الطاعة والشوكة التي بواسطتهما يستقر هذا المنصب، فتتجه مؤسسة الحل والعقد إلى عزل الإمام وتعيين إمام آخر مكانه، وهذه الصورة تنتمي إلى أحكام الإمامة الناقصة،

---

[1] -النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1991م ، ج10، ص 46.

يقول إمام الحرمين الجويني: "لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثت شوكته، ووهنت عدته ووهت منته، ونفرت منه القلوب، من غير سبب فيه يقتضيه، وكان في ذلك على فكر ثاقب، ورأي صائب، لا يؤتى عن خلل في عقل...ولكن خذله الأنصار ولم تواته الأقدار، بعد تقدم العهد إليه أو صحيح الاختيار، ولم نجد لهذه الحالة مستدركاً، ولا في تثبيت منصب الإمامة له مستمسكاً...فإذا اتفق ذلك فقد حيل بين المسلمين وبين وزر يستقل بالأمر، فالوجه نصب إمام مطاع، ولو بذل الإمام المحقق أقصى ما يستطاع"[1]. واعتبرت إمامة ناقصة الشرعية؛ لأنها تضمنت معصية الإمام دون أسباب شرعية، واكتسبت بعض الشرعية؛ لأنها حققت ثباتا في منصب الإمامة الذي هو أهم المقاصد الشرعية من الإمامة.

ومن هنا فوصف عبد من فجور"[2]، وأحكام الإمامة الناقصة الغرض منها إنقاذ ما يمكن إنقاذه عند ابتلاء الأمة بهذه الوضعية التي تتخلى فيها الأمة عن مسؤولياتها، فتبتلى بحكام على شاكلة أحوالها، ودور العلماء هنا بيان الحكم الشرعي إنقاذا لما يمكن إنقاذه. صحيح أن بعض هذه الصور الأصل فيها الاستثناء؛ لكن حال الأمة جعلها كالأصل بالنسبة إلى اختيار الإمام عن طريق الأمة أو من يمثلها، أما وصف النجار بأن سيدنا علي وقف وقفة مشهودة ليكون الحق هو الأساس في شرعية الإمامة دون الشوكة العسكرية[3]، فكلام قاصر؛ لأن سيدنا علي كان صاحب شرعية وشوكة فلأجل ذلك وقف هذه الوقفة.

وقد تحدث علماء ل، وضد ذلك الظلم والجهل. قال الله تعالىﱡ□□□□□□□□ﱠ[4]
ولما كان ظلوما جهولا –وذلك يقع من الرعاة تارة ومن الرعية تارة، ومن غيرهم تارة– كان من العلم والعدل المأمور به الصبر على ظلم الأئمة وجورهم، كما هو من أصول أهل السنة والجماعة وكما أمر به النبي ρ في الأحاديث المشهورة عنه...ونهوا عن قتالهم ما صلوا، وذلك لأن معهم أصل الدين المقصود، وهو توحيد الله وعبادته، ومعهم حسنات

---

[1] -الجويني ، الغياثي، ص 58.
[2] ورد عن القاضي شريح عبارة قريبة من هذا المعنى وهي قوله: عندما سئل عن الذي أحدثه في القضاء فقال: إن الناس قد أحدثوا فأحدثت" (ابن سعد ، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1، 2001م، ج8، ص 254.
[3] - عبد المجيد النجار، تجديد فقه السياسة الشرعية، ص27.
[4] الأحزاب:72.

وترك سيئات كثيرة. وأما ما يقع من ظلمهم وجورهم بتأويل سائغ أو غير سائغ، فلا يجوز أن يزال لما فيه من ظلم وجور، كما هو عادة أكثر النفوس تزيل الشر بما هو شر منه، وتزيل العدوان بما هو أعدى منه، **فالخروج عليهم يوجب من الظلم والفساد أكثر من ظلمهم**، فيصبر عليه كما يصبر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ظلم المأمور والمنهي في مواقع كثيرة"[1].

ومن خلال ما ذكره ابن تيمية يتبين لنا أن المقاصد الشرعية الضائعة عند محاولة الخروج على الحاكم أو المصالح الشرعية نفسها لا تتغير عبر الزمان والمكان ولأجل هذا جاءت الأحاديث ، وإن كان المتولي ظالماً عسوفا، فيعطى حقه من الطاعة، ولا يخرج عليه ولا يخلع: بل يتضرع إلى الله في كشف أذاه ودفع شره وإصلاحه"[2]، ومع هذا نجد الريسوني يرى أن فكرة التغلب باطلة شرعاً، وقديمة منذ قرون وأنها تغيرت اليوم الأمور[3]، فمن حيث المبدأ هذه الفكرة تستند إلى نصوص نبوية تدل على مقاصد شرعية ثابتة لا تتغير عبر الزمان والمكان، ومع أنه لا يجيز الخروج المسلح باعتبار أن الجهاد لا يجوز إلا مع الكفار إلا أنه يجيز "الاحتجاج السلمي"، ويعتبر الموتى من المحتجين شهداء سواء أكانت جمهوريات أو ممالك؛ فهذه النظم تندرج ضمن صور التغلب؛ لتلبسها بعيوب صور التغلب السابقة، وكذلك لأن أغلب النظم والتشريعات التي تُحكم بها الأمة مفروضة عليها موروثة من الحقبة الاستعمارية، وبعيدة عن أكثر المقاصد الشرعية حتى وإن افترضنا أن اختيار الإمام أو رئيس الدولة يكون بالرجوع إلى الشعب، وقد كيَّف بعض العلماء هذا الابتعاد عن المقاصد الشرعية الضرورية في النظم والتشريعات بأنه معاص دون الكفر، يقول البوطي: "إن عدم حكم المسلم بشريعة الإسلام، قد يكون بدافع تكاسل، وقد يكون بدافع ركون منه إلى شهوة من شهواته أو مصلحة من مصالحه الدنيوية، وقد يكون بدافع إنكار منه لشرع الله عز وجل. ولا يستبين أحد هذه الدوافع إلا بالبينة والبرهان، فإن لم يوجد دليل واحد منها، فالاحتمالات الثلاثة قائمة، التكفيريين: "إننا لو جارينا هؤلاء الناس، فأطلقنا الحكم بكفر كل من حكم بغير شرع الله عز وجل، لسرى حكم التكفير هذا على

[1] - مجموع الفتاوى ج28، ص 179-180.
[2] -النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392م، ج12، ص232.
[3] - في حصة متلفزة على قناة الجزيرة بعنوان "سياسة في دين" بثت بتاريخ: 14/3/8.

كثير من الآباء والأمهات، وعلى كثير من ذوي السلطة والقيادة الجزئية في مؤسسات أو مصانع أو معاهد أو أحياء، إذ ما أكثر الذين يتنكبون من هؤلاء جميعاً عن الحكم بشرع الله، ويحملون رعاياهم...على التكييف الشرعي، ونظراً لاتصاف هذه الصورة من التغلب ببعض المقاصد الشرعية الضرورية كالحفاظ على الأمن والاستقرار و حرية الأمة في تمسكها بأصول الدين وشعائر الإسلام؛ فإن هذه الصورة يمكن أن تندرج ضمن نظرية الإمامة الناقصة.

المبحث الرابع
مركز السلطات الثلاث

في إطار أحكام الإمامة الناقصة فإننا نسجل انفصالا للسلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية؛ لأن الخليفة في هذه المرحلة يفتقد عادة لصفة الاجتهاد، وهذا ما يحتم عليه الرجوع إلى مجلس الشورى الذي يتكون أعضاؤه من حملة الشريعة؛ ففي هذا المستوى الأول من "فأما إذا كان سلطان الزمان لا يبلغ مبلغ الاجتهاد فالمتبوعون العلماء، والسلطان نجدتهم وشوكتهم، وقوتهم وبذرقتهم، فعالم الزمان في المقصود الذي

نحاوله، والغرض الذي نزاوله كنبي الزمان، والسلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه النبي"[1]. وانتزاع السلطة التشريعية من الإمام يصاحبه أيضاً انتزاع لبعض سلطاته التنفيذية؛ لأن أهم الوظائف التنفيذية لا يمكن ممارستها إلا من خلال فهم أصولها التشريعية، جتهاد أن يمارس سياسة تنفيذية من هذا النوع. والسبب في ذلك "أن الأمر لله، والنبي منهيه، فإن لم يكن في العصر نبي، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنهائها مقام الأنبياء، ومن بديع القول في مناصبهم أن الرسل يتوقع في دهرهم تبديل الأحكام بالنسخ، وطوارئ الظنون على فكر المفتين، وتغاير اجتهاداتهم يغير أحكام الله على المستفتين، فتصير خواطرهم في أحكام الله تعالى حالَّة محل ما يتبدل من قضايا أوامر الله تعالى بالنسخ"[2].

هذا الانفصال المرن بين السلطتين من شأنه أن يوفر ضمانة تمنع الاستبداد في زمن الإمامة الناقصة في أعلى – إلى اليوم من جراء الاستبداد يؤيد الرأي القائل بإلزامية الشورى، ومهما يكن من خلاف، فإذا رأت الأمة أو جماعة منها أن تأخذ برأي الإلزام في الشورى فإن الخلاف يرتفع ويصبح الالتزام بما اتفق عليه واجباً شرعاً؛ فإن المسلمين عند شروطهم، فإذا اختير رئيس أو أمير على هذا الأساس وهذا الشرط فلا يجوز أن ينقض هذا العقد"[3]، وبهذا يتبين لنا خطأ بعض الباحثين عند عدم تمييزهم بين أحكام وأحوال الإمامة التامة وأحكام وأحوال الإمام الناقصة وحكموا على الفقه السياسي القديم حكما مطلقاً بكونه منح صلاحيات كبيرة للسلطة التنفيذية تنأى بها عن المحاسبة، كقول بعضهم: "وهكذا نجد على سبيل المثال كيف أن مؤسسة الرئاسة تستولي على سلطات واسعة تعلو بها عن المحاسبة سواء كانت متمثلة في رئاسة الدولة أو في رئاسة المنظمات والمؤسسات، فذلك نحسب أنه من تأثير ما منحه الفقه السياسي الإسلامي لهذه المؤسسة من نفوذ واسع وما جرى عليه الواقع بذلك عبر حقب متطاولة من الزمن"[4]. صحيح أن "بعض الفقهاء (أغلبهم من الأحناف وكثير منهم من الأتراك) بدلاً من التفرقة بين الخلافة الراشدة ظام الصحيح مما يؤدي إلى الخلط بين هذين النظامين اللذين يختلفان

---

[1] -الجويني، الغياثي، ص169-170.
[2] -الجويني، الغياثي، ص170.
[3] -القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، القاهرة: دار الشروق ، ط3، 2001م ، ص 146
[4] -عبد المجيد النجار، تجديد فقه السياسة الشرعية، ص1.

تماما في أسسهما وروحهما"[1]، لكن هذا لا يمنعنا من الإنصاف في حق موروثنا السياسي.

ونفس الكلام ينطبق على السلطة القضائية؛ لأن القضاء يشترط فيه الاجتهاد، ولا يمكن للإمام ممارسته إلا من خلال هذه الصفة، وهو ما يجعل الإشراف على هذه السلطة يخضع أيضاً للسلطة التشريعية بالتنسيق مع السلطة التنفيذية.

وفي مستوى أقل من مستويات الإمامة الناقصة نسجل تخلف كثير من المقاصد الشرعية كما هو الشأن في ولاية المتغلب بجميع صورها ويكون الأسوأ حالا تبني النظم القائمة لتشريعات وضعية ، وهنا الأمة تكون في حالة اضطرار لقبول هذا النوع من النظم؛ لأنها لا تملك القدرة على التغيير، مع بقاء التكليف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمراتبه الثلاث «من رأى منكم منكراً فليغيره، بيده فإن لم يستطع فبلسانه فمن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[2].

---

[1] -السنهوري، فقه الخلافة، ص220.

[2] - سبق تخريج الحديث.

المبحث الخامس
تعدد الأئمة

ذكر الجويني أنه إذا تعدد الأئمة فلا يمكن أن نسميهم خلفاء بل أمراء، ووصف حال وجود هذا التعدد بأنه يقع إذا خلا الزمن عن الإمام، والمقصود بذلك فترة سريان أحكام الإمامة الناقصة، يقول: "وإن لم يتقدم نصب إمام...ولكن خلا الدهر عن إمام في زمن فترة، وانفصل شطر إمام هو الواحد الذي به ارتباط المسلمين جميعاً، ولست أنكر تجويز نصبهما على حسب الحاجة، ونفوذ أمرهما على موجب الشرع، ولكنه زمان خال عن الإمام...فإن اتفق نصب إمام، فحق على الأميرين أن يستسلما له"[1] .

وقد ذكر الماوردي أن بعض العلماء شذوا وأجازوا تعدد الأئمة[2]، وهذا وإن دل على شيء فإنما يدل على أحكام الإمامة الناقصة وتخلف بعض المقاصد الشرعية بسبب ظروف معينة، وعلق رشيد رضا على ذلك بقوله: "وأقول إنما جوزه من جوزه حال تعذر الوحدة ... وجملة القول أن جمهور المسلمين أجمعوا على أن تعدد الإمامة الإسلامية غير جائز، ومقتضاه أن الحكومة الإسلامية التي تتعدد للضرورة...وتعذر في ترك اتباع الجماعة هي حكومة ضرورة تعتبر مؤقتة، وتنفذ أحكامها ولكن لا تكون مساوية للأولى، وإن كانت مستجمعة لشروط الإمامة مثلهاً"[3].

وهو رأي أبي الحسن الأشعري وأبي إسحاق الإسفراييني، حيث أجازا نصب إمامين في بلدين مختلفين للحاجة، يقول الجويني: "وابتغى هؤلاء مصلحة الخلق، وقالوا: إذا كان الغرض من الناحية العملية لا فرق بين الرأيين؛ غير أن رأي الجويني أكثر دقة واتساقاً مع اتفاق الصحابة على وحدة الإمامة.

و عليه ففي زمننا هذا نعيش التفرق والاختلاف، وعليه يمكن أن يتعدد ولاة أمور المسلمين وتتخلف بعض المقاصد الشرعية من باب الضرورة.

---

1 -الجويني، الغياثي، طبعة دار الكتب العلمية، ص 82.

2 -الماوردي، الأحكام السلطانية، ج1، 67.

3 - رشيد رضا، الخلافة ، ص 77.

المبحث السادس
انتـهاء أحكام الإمامـة الناقصة

مثلما تقرر في الفقه الخاص (الاجتماعي وفقه العبادات) اعتبار اختلاف أحوال المكلفين من حيث القوة والضعف في الدين والبدن- في المكان و الزمان الواحد أو باختلاف الزمان والمكان- عند تحقيق المناط العام أو الخاص، فكذلك الأمر في الفقه العام (السياسي)؛ فيمكن تقسيم أحوال الأمة إلى قسمين: الأول حال القوة في الدين والإمكانات، والثاني حال الضعف في الدين والإمكانات، وفي كل حال من هذه الأحوال تخاطب الأمة بأحكام سياسية تتعلق بنظام خلافة النبوة في إطار تكليفها بما تطيق، ﮃﮄﮅﮆ □□□□ﮯ [1]، فالأمة تكون مطالبة بتطبيق أحكام الإمامة التامة في حال القوة، وبتطبيق أحكام الإمامة الناقصة في حال الضعف، وليس معنى هذا الكلام أن ضعف الأمة لا دخل لها فيه

[1] -التغابن:16.

ان. فكذلك الأمة مطالبة بالارتقاء في هذا السلم وتحقيق أحكام الإمامة النموذجية ومن ورائها مقاصدها الضرورية والحاجية والتحسينية.

والمقصود بهذا الكلام

ثبت عدم الانسجام بين ما يقتضيه الحكم من التشديد وما عليه المكلف من الضعف مثلاً، وجب العدول عن التشديد إلى حكم التخفيف عملاً بقوله عز وجلٌ ﭐ□□□ □ٌ[1] وبقول عز وجل ﭐ□□□□□□□□ٌ[2]، وعملا بقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[3] وقوله ρ «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه»[4]، والمعنى كما ذكر بعض العلماء أن الله كما يحب من العبد القوي العمل بالعزيمة يحب من العبد الضعيف العمل بالرخصة[5]، وعملاً بما أجمعت عليه الأمة بأن التكليف لا يكون إلا بما يطاق ﭤﭐﭑ□□□□□□ٌ[6]، وهذا يعني أن عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: قال لي النبي ρ «ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار؟» قلت: إني أفعل ذلك. قال: «فإنك إذا فعلت ذلك هجمت عينك ونفهت نفسُك، وإن لنفسك حقاً ولأهلك حقاً، فصم وأفطر، وقم ونم»[7]. هذا بالنسبة للمكلف الواحد، وكذلك الأمة إذا تكلف بعض أفرادها حملها على أحكام التشديد في أحكام الإمامة، وهي قد تسرب الوهن والضعف إلى دينها وإمكاناتها كان مكلفاً لها ما لا تطيق، الأمة التي تشتت أمرها وانقسمت شعوبها،

---

[1] -يقول الطبري: " يقول تعالى ذكره: واحذروا الله أيها المؤمنون وخافوا عقابه، وتجنبوا عذابه بأداء فرائضه واجتناب معاصيه، والعمل بما يقرب إليه ما أطقتم وبلغه وسعكم، وذكر أن قوله تعالى: (فاتقوا الله ما استطعتم) نزل بعد قوله تعالى (اتقوا الله حق تقاته) وأن قوله تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم) ناسخ قوله (اتقوا الله حق تقاته)" (تفسير الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، ج23، ص426.)

[2] - الحج: 78. يقول الطبري: " يقول تعالى ذكره: وما جعل عليكم في الدين الذي تعبدكم به من ضيق، لا مخرج لكم مما ابتليتم به فيه، بل وسع عليكم " (تفسير الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار المعارف، ج18، ص689.)

[3] - يقول النووي معلقاً على الحديث الشريف: "هذا من جوامع الكلم وقواعد الإسلام ويدخل فيه كثير من الأحكام كالصلاة لمن عجز عن ركن منها أو شرط فيأتي بالمقدور وكذا الوضوء وستر العورة وحفظ بعض زكاة الفطر لمن لم يقدر على الكل والإمساك في رمضان لمن أفطر بالعذر ثم قدر في أثناء النهار إلى غير ذلك من المسائل (انظر: ابن حجر، فتح الباري، شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، ج2، ص253.)

[4] -يقول الصنعاني في معنى الحديث: "وعند أهل الأصول أن الرخصة ما شُرع من الأحكام لعذر، والعزيمة مقابلها، والمراد بها هنا ما سهله لعباده ووسعه عند الشدة من ترك بعض الواجبات وإباحة بعض المحرمات، والحديث دليل على أن فعل الرخصة أفضل من فعل العزيمة كذا قيل، وليس فيه على ذلك دليل، بل يدل على مساواتها للعزيمة والحديث يوافق قوله تعالى { يريد الله بكم اليسر } (سبل السلام، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط4، 1960م، ج2، ص38-39.

[5] - انظر على سبيل المثال تقرير الشاطبي لهذا المعنى في موافقاته، كتاب الأحكام، النوع الخامس :في العزائم والرخص، ج1، ص 464-518.

[6] -البقرة:286.

[7] - صحيح البخاري، رقم: 1153، ص279.

وفقدت كثيراً من قيمها، فحالها في الدين لا يمكن أن يوصف إلا بالضعف، كما أن إمكانات الأمة لا تسمح لها بذلك فالخطاب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موجه لمن يملك القدرة، يقول الله عز وجل:ﭧﭐ□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ﱠ[1]؛ ففي الآية الكريمة تعليقاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالتمكين والقدرة، وهذا ليس فيه دلالة على أن الأمر بالمعروف يقتصر على من كانت له القدرة فقط، بقدر ما هو بيان لشرط الأمر بالمعروف وهو القدرة والتمكين، وهذا حتى يتحقق القصد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يؤدي إلى نتائج عكسية، يقول: أي ألا يخشى من أن يترتب على إزالة المنكر بالقوة منكر أكبر منه، كأن يكون سبباً لفتنة تسفك فيها دماء الأبرياء، وتنتهك الحرمات، وتنتهب الأموال، وتكون العاقبة أن يزداد المنكر تمكنا، ويزداد المتجبرون تجبراً وفسادا"[2].

وهذا ما جعل القرطبي يستدل بهذه الآية على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتصر على الحكام[3]؛ ويدخل فيهم أهل الحل والعقد ممن لهم القدرة على تقويم وخلع الحكام، أما غالبية الأمة كأفراد وشعوب فهي لا تملك القدرة على تغيير المنكر، وكيف تملك والأمة نفسها في زمن الضعف منقسمة إلى طوائف وفرق، والله عز وجل أمرنا بإقامة الدين والأمة فرقته، ﭧﭐﭐ□□□□□□ﱠ[4].

هذه النظرة ألا يهلكها بسنة عامة تأتي عليها، وألا يسلط عليها عدواً يهلكها ويبيد كيانها، نعم قد يصيب أجزاءها شيء من هذا وذاك، ولكن تبقى الخيرات والبركات"[5]، والواقع أن ما ذكره هذا الباحث هو حال الأمة زمن القوة في الدين، وما نحن عليه الآن هو حال الضعف في الدين، وهذه النظرة تبدو في نظرنا سطحية إلى حد ما؛ لأن مقياس حياة الأمة لا يكون بوجود حركات إسلامية تهتم بالشأن السياسي على الطريقة الغربية،

---

[1] الحج: 41.

[2] -يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 126، القاهرة: دار الشروق، ط3، 2001م.

[3] -يقول القرطبي في معنى الآية: وقال ابن أبي نجيح: يعني الولاة، وقال الضحاك: هو شرط شرطه الله عز وجل على من آتاه الملك، وهذا حسن. قال سهل بن عبد الله : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على السلطان وعلى العلماء الذين يأتونه، وليس على الناس أن يأمروا السلطان؛ لأن ذلك لازم له واجب عليه، ولا يأمروا العلماء فإن الحجة قد وجبت عليهم" تفسير القرطبي، دار الفكر، ج12 ص68-69.)

[4] -الشورى:13.

[5] - أحمد الريسوني،الأمة هي الأصل، مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية ، حرية التعبير ، الفن، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2012م، ص 19..

بقدر ما يكون بوجود مقاصد شرعية تتعلق بوحدة الأمة، وتمسكها بعباداتها وأخلاقها وبدينها، وهذا أن السياسي ودفع الشباب إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في محاولة لإسقاط نظم الحكم من خلال فكرة الثورة السلمية، في حين أن هؤلاء الشباب لا يمثلون الأمة بقدر ما يمثلون فقط التيارات الحركية التي ينتمون إليها، كما أن في تكليفهم بهذا الواجب دفع بهم إلى المجهول، وقد ينتج عن ذلك إضرار بدين الأمة، وكذلك إضرار بالأنفس والأموال والأعراض. وهذه هي الأسباب والمقاصد الفائتة والتي بسببها جاءت الأحاديث النبوية محذرة منها، وهي أحاديث صحيحة صريحة.

والحل في كل هذا أن هناك طرقاً شرعية دلت عليها السنة من شأنها أن ترتقي بالمكلف شيئا فشيئاً إلى مقامات الدين الثلاث، كالمواظبة على الطاعات والإخلاص لله عز وجل و نشر الدعوة بين الناس والعمل بسيرة المصطفى في بداية دعوته والاتجاه إلى بناء الأمة، وكذلك القيام بواجبات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الثابتة في حق من له القدرة بحسب أحوال الأمة بالقلب واللسان واليد ما لم تتسبب في ما نهى عنه الشارع الحكيم، والقدرة هنا تعني سلامة الأمة من العطب، ومتى انتقلت الأمة من حال الضعف إلى حال القوة جميع مقاصد الشرع من الإمامة بدءًا بالضروريات ، مروراً بالحاجيات وانتهاءً بالتحسينيات كتوفر صفات العلم المفضي للاجتهاد والعدالة الجامعة لشروطها، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وانتهاءً بشرط القرشية تشريفاً لشجرة الرسول ρ، وهذه الشروط والمقاصد لا يمكن تحقيقها إلا بوسائل الكفاية والقوة المادية، وهي في زمن الضعف منفصلة عن إرادة الأمة، بل إن زمن الضعف لا إرادة صادقة فيه للأمة، والسلطة ينتزعها الله من الأمة انتزاعاً ويهبها عز وجل لمن يشاء من أهل الحل والعقد بحكم الواقع، وكل من تكلف مواجهة القوة المادية بضعف الإمكانات كان مناقضاً للسنن الكونية، و"قل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي"[1].

صحيح أن من سنن الله الكونية أيضاً ﴿□□□□□□□□□□﴾ [2]، وهذا إذا كانت هذه الأمة تملك قوة روحية وهي قوة الدين والإيمان، ففي هذه الحالة يخلق الله في الأمة القدرة ويهيئ لها أسباب العمل بأحكام الإمامة التامة، وفي مقابل ذلك إذا تضاءلت الواقع من

---

[1] - ابن خلدون ، المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 2002م ص183.
[2] -البقرة: 249.

حكم إلى حكم ففعل الله في الأمة ونتيجة لكسبنا ٹاًتاًاً□□□□□□ ً[1]، يدل على هذا الوضع كسب الأمة وفعل الله عديد الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، من ذلك قوله عز وجل:ٌاً□□□□□□□□□□ً[2]، يقول ابن عباس رضي الله عنه في تفسيرها: أن الله تعالى إذا أراد الله بقوم خير ولى أمرهم خيارهم، وإذا أراد بقوم شراً ولى أمرهم شرارهم[3]. وفعل الله هو التولية والكسب من الأمة هو الظلم.

وقوله عز وجل: ٌاً□□□□□□□□□□□□□□□□□ً[4] أو أمَّرنا وكلاهما، كسب الأمة و فعل الله: أمرَنا أو أمَّرنا.

وقوله عز وجل: ٌاً□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ً[5] فعل الله: التمكين.

ومن الأحاديث قوله ρ «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكاً عاضاً فيكون ما شاء الله أن يكون ثم يرفعه»[6]. والحديث يتضح منه فعل الله.

وانطلاقاً من هذه خارجية تعبر عن مكونات الأمة من الداخل، أو لنقل هو خلاصة ونتيجة كسب الأمة في معاملتها مع خالقها، فإذا أحسنت الأمة المعاملة وصلحت أنظمتها العقائدية والعبادية والأخلاقية و الاجتماعية، كان نظامها السياسي صالحاً، وهذا يتجسد في أحكام الإمامة التامة، وإذا اختل بعض أنظمتها السالفة، رجع الخلل إلى أعلى الهرم وتأثر بناء النظام السياسي، وهذا يتجسد في أحكام الإمامة الناقصة، ومن هنا كانت الأمة هي المطالبة بالواجبات الكفائية في مجموعها، ومن هنا فالدولة هي عقل الأمة الذي ولة، وإذا فسد قلبها فسد جسدها وهو الدولة، صحيح أن في الأمة جزء حي مهما تفاقم الوضع كما يقول الرسول ρ :«لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون»[7].لكن هذا لا يعني أن هذا الجزء الحي هو الأمة، بل

---

[1] -المدثر: 38.
[2] -الأنعام: 129.
[3] - انظر: تفسير القرطبي، دار الفكر، ج4، ص77.
-تفسير البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة
[4] -الإسراء:16.
[5] -الحج:41.
[6] - مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ 1999م، ج30، ص355.
[7] -صحيح البخاري، رقم: 7311، ص1806.

يبقى جزءً يمكن أن يساهم في إحياء الأمة، ولكن قبل ذلك فالأمة بمجموعها في زمن الضعف تحت خطاب الشارع الحكيم:ﭐﱡ□□□□□□□□□□□□□□ﱠ [1]، إن واجبات هذا الجزء الحي محددة في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي إطار التكليف بما يطيق، وفي إطار مقاصد الشريعة، فهذا الجزء الحي مهمته إذا تتمثل في إحياء الأمة من جذورها، أي العمل على إصلاح أنظمة الإسلام العقائدية العبادية والأخلاقية والاجتماعية، وليس من قشورها أو أوراقها، ذور ميتة. يقول البوطي رحمه الله : "إن الحكام في كل زمان ومكان، فئة من مجموع الناس الذين يحكمونهم...والخير أو الشر الذي تراه في أولئك أو هؤلاء، ينبع من واقع القاعدة الواسعة، ثم ينعكس ويتجه إلى القمة الحاكمة الضيقة. فإذا كان هنالك كفر أو مروق أو فسوق أو عصيان، فيجب أن يعالج بالمحاورة والدعوة والإرشاد، بدءاً من القاعدة الشعبية الواسعة إلى القمة السياسية الحاكمة"[2]، ويقول القرضاوي في كتابه من يشتغلون بإصلاح حال المسلمين، وهي أن التخريب الذي أصاب مجتمعاتنا، خلال عصور التخلف، وخلال عهود الاستعمار الغربي، وخلال عهود الطغيان والحكم العلماني؛ تخريب عميق ممتد، لا يكفي لإزالته تغيير منكرات جزئية...إن الأمر أكبر من ذلك وأعظم...لا بد من تغيير يشمل الأفكار والمفاهيم، ويشمل القيم والموازين، ويشمل الأخلاق والأعمال، ويشمل الآداب والتقاليد، ويشمل الأنظمة والتشريعات، وقبل ذلك لا بد أن يتغير الناس من داخلهم بالتوجيه الدائم، والتربية المستمرة، والأسوة الحسنة، فإذا غير الناس ما بأنفسهم كانوا أهلاً لأن يغير الله ما بهم وفق السنة الثابتة ﭨﭧﱡ□□□□□□□□□□□ﱠ[3]. "[4].

وهذا ربما الذي جعل بعض علماء السنة يرون أن "النظر في الإمامة ليس من المهمات"[5]؛ أي أن في هذا الجانب وهذا عكس ما اعتقده البعض حينما فسر قلة مؤلفات السياسة بعدم التفاعل مع الواقع[6]، والواقع أن علماءنا تفاعلوا مع الواقع؛ لكن في إطار

---

[1] - الأنفال:25.

[2] -البوطي، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه وكيف نمارسه، دمشق: دار الفكر ، ط1، 1414 هـ-1993م ، ص203 .

[3] - الرعد:11 .

[4] -القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص127-128.

[5] -الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: موفق فوزي الجبر ، الحكمة للطباعة والنشر، ط1، 1994م، ص200.

[6] -عبد المجيد النجار، تجديد فقه السياسة الشرعية، بحث مقدم للدورة السادسة عشر للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، يوليو 2006م، اسطنبول ، ص7.

مسألة الأولويات في سلم المقاصد الشرعية، وإنه ليحسن أن نذكر مثالاً على ذلك ففي زمن الفتن في عهد الصحابة عندما تحول نظام الخلافة من خلافة راشدة إلى ملك كان ذلك في زمن "خير القرون" بدأت تظهر عليها مظاهر الضعف ولم يشفع لهذه الأمة وجود هذا الجزء الحي؛ بل ظهر ضعفها في تمسكها بعصبية الجاهلية، وكان لذلك أثر في نظامها السياسي، إذ بدأ يتحول من خلافة النبوة إلى ملك وهذا في زمن "خير القرون"، فكيف بهذا الزمن الذي ازداد فيه انقسام الأمة وابتعادها في مجموعها عن قيم الإسلام. وقد لاحظ إحياء الدين ليكون حاكماً على الحياة تراهم ينادون بالحرية والديمقراطية بندا أساسياً من بنود حركاتهم الإصلاحية، فإذا ما انتهى بهم الأمر إلى الرئاسة الفعلية للحركات والمنظمات قبل رئاسة الدولة كان الاستبداد متناسباً في سطوته وفي آثاره مع قوة ذلك المنصب" [1]، وإذا كانت النخبة من المهتمين بالسياسة لم تستطع العمل ببعض أحكام الديمقراطية، فكيف لها أن تفهم وترتقي إلى العمل بأحكام الإمامة التامة، وإذا كان هذا شأن النخبة فكيف حال بقية أفراد الأمة الدائرين في فلك هذه القيادات.[2]

وقد راعى علماء الأمة أحوال الأمة عند عرضهم لأحكام الإمامة بحسب مقاصد الشرع من الإمامة، من ذلك ما قرره الشاطبي في موافقاته عند حديثه عن مكملات الضروريات من المقاصد وأنه يجب ألا تعود على الأصل بالإبطال، فقد كان يستشهد ويحيل القارئ إلى كتاب المستظهري للغزالي يقول الشاطبي "وانظر فيما قاله الغزالي في الكتاب المستظهري في ى الإمامة المعقودة إن قامت له الشوكة، وهذا حكم زماننا، وإن قدر –ضربا للمثل– حضور قرشي مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الإمامة، واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور؛ لم يجز لهم خلعه والاستبدال به، بل تجب عليهم الطاعة له والحكم بنفوذ ولايته وصحة إمامته، إنا نعلم بأن العلم مزية روعيت في الإمامة تحسيناً للأمر وتحصيلاً لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد، وإن الثمرة المطلوبة من الإمامة تطفئة الفتن الثائرة في تفرق الآراء المتنافرة ؛ فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام

[1] -النجار، تجديد الفقه السياسي الإسلامي، ص9

[2] -الباحث أرجع الاستبداد إلى التأثر بالموروث الإسلامي، ونحن نصدقه في ذلك فالمسألة مسألة حال للأمة فينبغي إذاً أن تكون أحكام الإمامة وفق أحوال الأمة وليس وفق أحوال الغرب.

الأمور وتفويت هذا ينبغي أن يقيس الإنسان ما ينال الخلق بسبب عدول الإمام عن النظر إلى تقليد الأئمة بما ينالهم لو تعرضوا لخلعه واستبداله أو حكموا إمامته غير منعقدة، وإذا أحسن إيراد هذه المقالة؛ علم أن التفاوت بين اتباع الشرع نظراً واتباعه تقليداً قريب هينن مدة ولاية الإمام في الإمامة الناقصة يمكن أن تخضع للتحديد بفترة زمنية معينة؛ إذا ما أمكن لأهل الحل والعقد ضبط هذه المسألة، وهذا تمشيا وحال الأمة في هذا النوع من الولاية الذي لا يُؤمَن فيه من الظلم والاستبداد.

الـــــخـــــاتــــمة

من أهم النتائج التي انتهى إليها البحث المقاصدي –قديما وحديثاً– أن الاشتغال بمعرفة مقاصد الشريعة المحمدية السمحاء –سواء أكانت مقاصد كلية أو جزئية– من شأنه أن يرتقي بالباحث إلى معرفة الصواب عند الاجتهاد في استنباط الحكم الشرعي في النوازل الجديدة؛ كذلك يمكنه من الترجيح بين مختلف الآراء الفقهية الواردة في المسألة وذلك بتصويب الرأي الذي يكون أكثر تلبسا بالمقاصد الشرعية، ومن أجل ذلك استُبعد النظر لشرعية وبالتالي بعيداً عن الصواب، وكذلك استُبعد القياس إذا ما تقابل مع النظر المصلحي باعتباره أيضاً بعيدا عن المقاصد الشرعية، وهكذا اعتقد كثير من الباحثين المعاصرين المهتمين بالمقاصد أننا كلما أوغلنا في الظاهرية ابتعدنا عن المقاصد الشرعية، د الاجتهاد فيها بحكم تغير مناطات أحكامها.

و الباحث لم يكتف بالتسليم بهذه النتيجة؛ بل حاول فهم ومعرفة حقيقة المقاصد الشرعية في كل المذاهب الفقهية، ومن ثم حاول معرفة درجة استحضار الفقهاء لهذه الفكرة في مناهجهم واجتهاداتهم في مجال السياسة الشرعية عامة، ودراسة هذا المجال تشكل أول المقاصد مقاصدي، وكذلك درجة استحضار الفقهاء لهذه الفكرة في مجال السياسة الشرعية الدستورية خاصة، وهو ثاني المقاصد المرجوة من وضع هذه الرسالة، وتمت دراسته تحت عنوان: "ودوره في بناء نظرية سياسية إسلامية". وبالانتهاء من دراسة هاذين المجالين يمكن معرفة درجة مصداقية الطرح المعاصر، وهذا ما ظهر في النتائج الآتية:

1-في الباب الأول وبعد النظر في بعض الأدلة الإجمالية (قاعدة كل مجتهد مصيب، دليل مراتب الشريعة، ودليل تحقيق المناط الخاص)، وكذلك النظر في الأدلة التفصيلية من علمي الأصول والفقه، تبين أن تدد الأدلة الأصولية المختلف فيها؛ إنما هو تعدد تكامل وليس تعدد تعارض وتضاد، وكذلك اختلاف الفقهاء في الآراء في المسألة الفقهية ف أحوال المكلفين، هذه الأحوال تتعلق بالقوة والضعف في الدين والبدن، والمقصود بالبدن أي الجسم حقيقة أو اختلاف إمكانات عند المكلف، فيكون اختلاف الفقهاء محققاً للمقاصد الشرعية. كذلك تأكد الباحث من أن اختلاف المجتهدين في القواعد الأصولية المختلف فيها يرجع إلى فكرة طبع المجتهد، وليس معنى هذا الكلام جاء بإقرار هذا التفكير؛ بل الشارع الحكيم قصد إلى الاختلاف من خلال وضع أمارات جاذبة للطبع، ولم يضع أدلة قائمة بنفسها واضحة للجميع لحسم الخلاف مراعاة منه لاختلاف أحوال المكلفين؛ فمثلاً ميل الفقه الشافعي إلى القياس ليس معناه تميزه وحده بضبط الشريعة من الانحلال كما يرى أتباعه، ولا ابتعاده عن النظر المقاصدي كما يرى المخالف وكثير من المعاصرين، وكذلك ميل الفقه المالكي مثلاً للمصلحة ليس معناه تشبعه وحده بالنظر المقاصدي كما يرى أتباعه وكثير من المعاصرين ولا بعده عن رعاً؛ لأنه مناسب لاختلاف أحوال المكلف.

2-وفي إطار إثبات هذه القناعة في سياقها التاريخي تتبع الباحث نشأة وتطور النظر المقاصدي فتبين له من الدراسة النظرية:

- أن مسمى "الرأي" الذي ورد عن الصحابة القول به هو نفسه النظر المقاصدي، ويمكن أن نسميه اجتهاداً وقد تطلب من الصحابة ψ ككل اجتهاد؛ استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع؛ إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها، ويتعلق الأمر بالاجتهاد في درك الأحكام الشرعية المدركة سواءً عن طريق الفهم المباشر للنصوص الصريحة والإجماع أو عن طريق الاجتهاد في النصوص الظنية وما لا نص فيه.

- وبتفصيل هذه النتيجة الأولى المجملة تبين أن نظر الصحابة المقاصدي يشمل الاجتهاد في تحقيق المناط ناط النصوص الظنية واستخراج مناطات (=قواعد تحكم) المسكوت عنه (ما لا نص فيه) من الوقائع عند اختلافهم في المناط، وكل ذلك من أجل

تحقيق المناط العام بالنظر إلى رأي صحابي واحد، أو تحقيق المناط الخاص بالنظر إلى تعدد آراء الصحابة.

– وبتفصيل هذه النتيجة الثانية المجملة تبين أن القضايا التي عالجها الصحابة ψ واستعملوا فيها النظر وثباتها دليل على أنها قضايا غير قابلة للاجتهاد في هذا المستوى(=أي لا يجوز الاجتهاد في تعيين مناط آخر لها)، وهذا النوع من القضايا يحتاج بعد ذلك إلى نظر مقاصدي عند تحقيق المناط العام، أي النظر في مدى استيفاء المكلفين لهذا المناط من أجل دخولهم في نطاق التكليف؛ فيمكن أن يقع الخلاف بين الصحابة عند تحقيق المناط العام المتفق عليه فيكون منهم المخطئ (=خطأ مجازي) والمصيب، وهذا بحكم تعين بمختلف مجالاتها الدستورية والمالية والجنائية والمدنية (الأسرة) وغيرها، وهذا النوع من الاجتهاد هو الذي وصفه الشاطبي بأنه لا يجوز أن ينقطع إلى يوم الدين. وإذا كان مناطها ثابت متعين؛ فإن تحقيقه يجعل من هذه القضايا متغيرة بحسب المكان والزمان فيمكن للمجتهد صاحب الولاية الشرعية من قضاء وفتوى وإمامة تغيير تحقيق مناط الحكم الشرعي بحسب تغير أحوال المجتمع والدولة في إطار مناط ثابت لا يتغير.

والقسم الثاني عبارة عن قضايا أدلتها ظنية، ويمكن تقسيمها في وقت واحد –بحكم ظنيتها المؤدية إلى ق جميع المكلفين بالنظر إلى المذهب الواحد (رأي صحابي واحد)، وعلى هذا الأساس فهي تخضع لتحقيق هذا المناط العام في حق مقلدي الصحابي الواحد.

والاعتبار الثاني: إلى **قضايا متغيرة** بحكم تغير مناطها من صحابي مجتهد إلى آخر بالنظر إلى تعدد المذاهب (آراء عدة للصحابة في المسألة الواحدة)، وعلى هذا الأساس يعتبر هذا الاختلاف تحقيقا للمناط الخاص؛ أي أن المكلفين يختلفون في الأحكام بناءً على اختلاف أحوالهم حابي المجتهد جميع المكلفين المقلدين التزام رأيه وإنما نقل عنهم عكس ذلك. وتغير مناط هذه القضايا الظنية من صحابي إلى آخر دليل على قابليتها للاجتهاد في هذا المستوى، وهذا النوع من القضايا الظنية لا يتعلق –في أكثره– بالمستجدات بقدر ما يتعلق بمواكبة واستيعاب تغير أحوال المكلفين كأفراد بحسب قوتهم وضعفهم في الدين (مقامات: الإسلام، الإيمان والإحسان) والبدن. وهذا ما يجعل مسائلها

بهذا الاعتبار تنتمي إلى دائرة السياسة الشرعية (=الفقه المتغير)، فيمكن للمجتهد صاحب الولاية سبق من المجتهدين في تقريره.

- أما عن طبيعة نظرهم المقاصدي ψ فتبين أنه كان نظراً مجملاً اختلف الخلف من بعدهم في فهم طبيعته فكان أصلاً للنظر الظاهري وأصلاً للنظر التعليلي (القياس والمصلحة).

وقد تدعمت هذه الدراسة النظرية بأمثلة تطبيقية من فروع فقهية تدل على وقائع عايشها الصحابة ψ. وعالجوها بنظر مقاصدي وهذه الفروع كلها تنتمي إلى مجال السياسة الشرعية.

2- أما في فترة التابعين فقد تبين من الدراسة النظرية أن هذه الفترة شهدت وقوع التفصيل لما أجمله الصحابة من نظر مقاصدي، فانقسم التابعون في فهم طبيعة نظر الصحابة إلى مدرستين: في نظر الباحث- ليس وجود "الرأي" في إحداهما وغيابه عن الأخرى؛ فالرأي حاضر في كلتا المدرستين؛ إنما الفارق في نوع الرأي.

كذلك بالنسبة للرأي الذي ينسب إلى مدرسة "الرأي" لا بد من التمييز بين نوعين من الرأي؛ فالرأي الذي ظهر في العراق وارتبط بالمكان أو البيئة غير مقصود ببحثنا لأنه رأي عارض يزول بزوال أسبابه، ويمكن أن نطلق عليه "الرأي المكتسب" تمييزاً له عن الرأي المقصود بالبحث؛ أما بحثنا فتعلق بالرأي الذي يصدر عن طبع كامن في شخص المجتهد وهذا الطبع ظهر مع التابعين واستمر ظهوره إلى عصرنا الحالي، وسُمي الرأي اللازم تمييزا له رسة النظر الظاهري الذي كان أيضاً امتداداً لنظر الصحابة المقاصدي المجمل.

كما تدعمت هذه الدراسة النظرية ببعض الأمثلة التطبيقية الدالة على وجود مختلف أطياف النظر المقاصدي في هذه الفترة.

3- وفي فترة الأئمة المجتهدين سجلنا وقوع مزيد من التفصيل لما أجمله الصحابة والتابعون في نظرهم المقاصدي؛ حيث تميزت عدة مذاهب فقهية تأصيلاً وتفريعاً؛ إذ تنوعت القواعد والضوابط التي وضعها الأئمة المجتهدون لدراسة قضايا تعيين المناط العام بحسب طباعهم فكانت النتائج على مستوى الفروع كالآتي:

أ- في مجال الفقه الخاص ية أو التعليلية أو ما سميناه "معقولية المسألة"؛ فنتج عن هذا الاختلاف أن المسألة الواحدة يمتاز حكمها بالثبات في جميع أحوال المكلفين في المذهب الظاهري، و تغير حكمها النسبي بحسب أحوال المكلفين في المذهب التعليلي القياسي كمذهب الشافعي مثلاً، وتغيرها المعتبر بحسب أحوال المكلفين في المذهب التعليلي المصلحي كمذهب مالك مثلاً، وبناءً على درجة هذا التغير يكون مفهوم السياسة الشرعية في المجال الاجتماعي (الخاص)، فالمذهب المالكي المسترسل في الاستصلاح يعتبر هذا التغير من السياسة الشرعية، ولأجل هذا نجد تعاريف السياسة الشرعية عند المالكية أتباع الإمام مالك الفقهية ولا يحتاج الشرع إلى استصلاح من عقولنا، ولا يعترف بسياسة شرعية خارج إطار القياس وبقية الأدلة الشرعية عدا المصلحة في الفقه الخاص، وكذلك المذهب الظاهري لا يعترف بسياسة شرعية خارج الأطر الظاهرية، ويمكن القول عموماً أن اختلاف الأئمة المجتهدين جميعاً في المسألة الواحدة يصب في مفهوم السياسة الشرعية؛ لأنه معروف أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، فيكون هذا التنوع في الآراء في المسألة الواحدة في صالح "الإمام" الذي يختار من الآراء ما يوافق المصلحة الشرعية للأمة بحسب حالها. وهذا الذي يقوم به الإمام يسمى تحقيق المناط الخاص.

وهذه النتيجة النظرية ر في مسائل الفقه الخاص كما لاحظناه في النقطة السابقة؛ فإن مسائل الفقه العام لم تشهد -في معظمها-توظيف الأئمة المجتهدين للنظر المقاصدي -حسب اطلاع الباحث-؛ والسبب في ذلك يرجع إلى أن هذا النوع من المسائل محكوم في أغلبه بإجماع الصحابة، وهو ما يمثل ثوابت عند أهل السنة والجماعة موروثة عن التابعين والصحابة ψ، و في هذا المقام تميز الشافعي بتأسيس الإجماع، والسبب أيضا في ذلك يرجع إلى تشابه مل في طياته إجمالاً لم يتميز فيه تعيين المناط العام من تحقيقه في مثل هذا النوع من القضايا.

كما أن هذه النتيجة النظرية مدعمة بأمثلة تطبيقية من فروع المذاهب الفقهية للأئمة المجتهدين.

4- بعد فترة الأئمة المجتهدين جاءت مرحلة جديدة كانت بمثابة التفصيل لما أجمله الأئمة؛ حيث شهدت هذه ويني، حيث خرج هذا المنهج من عباءة النظر في مسائل الفقه

العام. لقد كان للتطور الحاصل على مستوى المجتمع والدولة أثره الواضح في بلورة هذا المنهج، وتفصيل ما أجمله الأئمة، وتمييز تعيين المناط العام من تحقيقه في فروع الفقه العام. وقبل ذلك وجد إمام الحرمين موروثاً من فروع هذا الفقه مخرجة على أصول نظر مقاصدي خرج من عباءة النظر في فروع الفقه الخاص، فلم يسعه التسليم بهذه الفروع التي تجاوزها

– وُفق في اختيار النظر المصلحي كمنهج لمعالجة قضايا فقه الدولة عامة (الفقه العام) وقضايا الفقه الدستوري خاصة واستبعاده للنظرين الظاهري والقياسي في تعيين مناط هذه القضايا عكس ما لاحظه الباحث عند أتباع الأئمة المجتهدين.

– وعليه فالجديد الذي جاء به إمام الحرمين الجويني من حيث المنهج هو إدراكه لفكرة تغير بعض قضايا السياسة (فقه الدولة) – من خلال نظره في سوابق الصحابة السياسية– وبالتالي إدراكه أن القياس يعجز عن محاصرة هذه المسائل؛ فتكون إذاً معقولة المعنى بطريق المصلحة المرسلة، عكس قضايا الفقه الخاص التي تمسك فيها بالقياس.

ب تسمية هذا العمل التأسيسي الصادر من إمام الحرمين الجويني بـ "**منهج النظر المقاصدي**" –رغم أنه نظر مصلحي في حقيقته– يرجع إلى الجويني نفسه الذي استعمل كلمة المقاصد بدلا عن المصلحة بسبب انحسار النظر المقاصدي في النظر المصلحي فيما يتعلق بتحقيق مناط قضايا الفقه العام (فقه الدولة) التي عالجها إمام الحرمين الجويني في كتابه "الغياثي"؛ لذلك حاول الجويني في هذا الكتاب إثبات أن النظر المصلحي هو نفسه النظر ر المصلحي.

أما تسمية هذا العمل التأسيسي بـ"المنهج" فيرجع إلى أن إمام الحرمين وخلافاً لمن سبق من العلماء؛ أجرى هذا النظر المصلحي على جميع مسائل الإمامة، فكان النظر المصلحي مطرداً، وهذا الاجتهاد المنظم المقصود الذي يبدأ من الأصول النظرية وينزل باطراد إلى الفروع التطبيقية في مجال الفقه الدستوري يستحق أن يوصف بالمنهج، عكس العلماء السابقين الذين اضطربت أنظارهم فكانوا لا يلتفتون إلى النظر المصلحي إلا قليلاً.

– رغم أنه لم يثبت للباحث –فيما اطلع عليه من وثائق– أن الشافعي مارس النظر المقاصدي في مسائل الفقه العام باطراد؛ لكن إمام الحرمين كان يرى أن عمله هذا كان

تفصيلاً أصوليا وفروعياً لما أجمله الشافعي في أصوله، فالشافعي المعروف بإكثاره من القياس وقوله في بعض المواقف أن "الاجتهاد هو القياس" كان يستثني القياس في بعض المسائل وهذه المسائل تتعلق خمس المعروفة من الدين والنفس والنسل والمال والعقل التي ثبتت بالاستقراء، وهي نفسها المصالح العامة، فالكلي هو العام المتعلق بالأمة جميعاً، وليس ببعض الأفراد دون بعض وهو ما يحيلنا إلى المجال المتعلق بفقه الدولة.

وهذه النتائج النظرية المتوصل إليها مدعمة بأمثلة تطبيقية من فروع الفقه

5- أدى توظيف قاصدي بأبعاده الثلاث: الظاهري، القياسي والمصلحي في الفقه الخاص، وكذلك اكتشاف منهج النظر المقاصدي في الفقه العام- إلى الحصول على نتائج وآثار على مستوى النظرية السياسية الإسلامية سطرتها في ما يلي:

أ- تقسيم مسائل النظرية السياسية الإسلامية إلى قسمين؛ الأول يتطلب نظرا مقاصديا، والثاني لا يتطلب نظرا مقاصديا؛ و معنى كونه لا يتطلب نظرا مقاصديا أن فيه نصا قطعي الثبوت و الدلالة أو فيه إجماع، وفي هذه الحالة لا بد من تعيين مناط النص أو الإجماع وإثبات أنه مبني على قاصد الثلاثة: الضروريات والحاجيات و التحسينيات فتخضع أحكام المسألة لأولويات هذا السلم، إذا كان هناك تعارض في أجزائها، وهذا التعارض ناتج عن أحوال للأمة يفرزها الواقع.

أما إذا كانت هذه المسائل تتطلب نظرا مقاصديا فمعنى ذلك أن فيها نصوصا ظنية أو لا نص فيها أو فيها إجماع لكنه مبني على مصلحة متغيرة، تختلف فيها المصلحة القديمة التي أجمعوا عليها على مصلحة الواقع المعاش، و هذا القسم الأخير – الذي يحتاج إلى نظر مقاصدي- لا يصلح فيه إلا النظر المصلحي عند تحقيق المناط، أما تعيين المناط فصحيح عند جميع المجتهدين القدامى. واكتساب المناط للصحة جاء من دليل "كل مجتهد مصيب في الظنيات"، وكذلك من فكرة اختلاف أحوال الأمة من حيث الضعف والقوة في الدين (إسلام، إيمان، إحسان) والبدن(= القدرة المادية للأمة)، وبالتالي يُحمل اختلاف م وخطأ الآخرين والإصابة في هذه الحالة من نصيب صاحب النظر المصلحي الذي يحسن قراءة الواقع.

ب–إن ملاحظة حضور معيار "اختلاف أحوال الأمة" في النظرية السياسية الإسلامية سواء استندت جزئياتها إلى نصوص قطعية (الثبوت والدلالة) أو إلى نظر مقاصدي جعل الباحث يركز على تشخيص حال الأمة في هذا العصر، وعلى نقطة تحول الأمة من حال إلى حال، وما يقابلها في الظاهر من تحول أحكام الإمامة من حكم ناقص يناسب حال الضعف إلى حكم تام يناسب حال القوة. وقد تبين أن الأمة تمر منذ قرون بضعف –في الدين والجسم– تزداد وطأته شيئا فشيئا، وتبين كذلك خطأ من اعتقد خلاف ذلك، وحمل الأمة على عية، وظهر من خلال الدراسة الآليات السليمة التي تمكن الأمة من الارتقاء من حال الضعف إلى حال القوة.

ج– ذكر الباحث بعد ذلك الأحكام الشرعية السياسية المناسبة للأمة في حال قوتها، مبيناً مناط هذه الأحكام، ومحققا له، وذلك بإسقاط ظروف هذا العصر على الأمة في حال قوتها.

د– ذكر الباحث بعد ذلك الأحكام الشرعية المناسبة للأمة في حال ضعفها، مبيناً مناط هذه الأحكام، ومحققاً له، وذلك بإسقاط ظروف هذا العصر على حال الأمة الضعيف في هذا العصر.

هـ–وفي كل ذلك اكتشف الباحث الخلط والخبط الكبير الواقع –في بعض الدراسات المعاصرة– بين أحوال الأمة وما – في الدين والدنيا–أثر واضح في هذا الخلط والخبط، وعليه جاءت هذه الأطروحة لنفض الغبار عن ترسبات علت جواهر تراثنا السياسي الإسلامي المشبع بمقاصد الشرع، ولكف معاول الهدم التي طالت مقاصد الشرع، تحت ذريعة الدراسات المقاصدية والتجديد.



الفهـــــــــارس

فهرس الآيات القرآنية

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
البقرة	[illegible]	.269	.74
	[illegible]	.231	.252-251
	[illegible]	.194	.208
	[illegible]	.229	.219
	[illegible]	.178	.240
	[illegible]	.178	.241-240
	[illegible]	.179	.241
	[illegible]	.282	.270
	[illegible]	.275	.273
	[illegible]	.29	.278
	[illegible]	.237	.291
	[illegible]	.286	.508
	[illegible]...	.249	.511
آل عمران	[illegible]	.104	.430 .234 .232 .477 .432 .431
	[illegible]...	.110	.432

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
النساء	[illegible] [illegible]	.105 .83	.128 .128
	[illegible]	.115	.302 .194-193
	[illegible]	29	.210 .208
	[illegible]	.12	.246
	[illegible]	.176	.249 .246
	[illegible]	.12	.247
	[illegible]	.12	.247
	[illegible]	.58	.248
	[illegible]	.29	.273
	[illegible]	.3	.288 .285
	[illegible]	.59	.436 .427 .421
المائدة	[illegible]	93	.56
	[illegible]	.3	.166
	[illegible]	.2	.479 .184
	[illegible]	45	.240
	[illegible]	.38	.242
	[illegible]	.4	.284
الأنعام	[illegible]	.38	.168 .166 .78 .200
	[illegible]	.129	.511 .484
الأنفال	[illegible]	.29	.74
	[illegible]	.41	.244
	[illegible]....	.25	.512
التوبة	[illegible]	.128	.198
	[illegible]	.103	. 202
	[illegible]	.5	.203

	[illegible]	.60	.214
	[illegible]....	.100	.261
	[illegible]	.83	.326
	[illegible]	.71	.477
يوسف	[illegible]	.38	.252
الرعد	[illegible]	.11	.513 .510 .422
الإسراء	[illegible]	.23	.177
	[illegible]....	.16	.511
مريم	[illegible]	.64	.296 .157
الأنبياء	[illegible]	.107	.27
	[illegible] [	.78 .79	.43
الحج	[illegible]	.78	.507 .93 .67
	[illegible]	.78	.252
	[illegible]	.77	.291
	[illegible]....	.41	.477 .432 .430 .511 .508
النور	[illegible]....	.55	.417
العنكبوت	[illegible]	3-1	.228
الأحزاب	[illegible]	.31	.220
	[illegible]	.6	.247
	[illegible]	.72	.496
فاطر	[illegible]	.32	.63
الشورى	[illegible]	.13	.509 .93 .47
	[illegible]	.13	.200-199 .55 .201
	[illegible]	.40	.242

الفتح	[illegible]	16.	326.
الحجرات	[illegible]	14	57.
الحشر	[illegible]	9	59.
	[illegible]	10.	244.
التغابن	[illegible]	16	52. 68. 82. 147. 441. 507.
الطلاق	[illegible]	2.	71. 270.
	[illegible] [illegible]	1. 2	219. 219.
المدثر	[illegible]	38.	511.
البينة	[illegible]	5	283.

فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث	الصفحة
(أ)	
«الأئمة من قريش»	439.
«ابدأ بنفسك ثم بمن تعول»	59.

«إن فيك خصلتين يحبهما الله..................................	.51
«إن قريشاً حديث عهد بجاهلية ومصيبة، وإني أردت............	.214
«إن كنت تحب أن تطوق بطوق من نار فاقبلها»	.62
«إنما الأعمال بالنيات»	.283
«إنما تلك واحدة فراجعها إن شئت»	.221
«إنما نهيتكم من أجل الدافة...»	.207
«إننا لا نولي هذا من سأله ولا من حرص عليه................	.451
«إنها ستكون بعدي أثرة وأمور تنكرونها.......................	.497
:« إني أعطي الرجل وأدع الرجل، والذي أدع أحب............	.214
«إني أعطي الرجل وغيره أحب إلي منه........................	.76
«إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه.......................	.216
«أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة............................	.261
«الأيم أحق بنفسها من وليها....................................	.138
«الإيمان بالله»	.75
«أيها الناس إن قريشاً أهل إمامة................................	**.307**
(ب)	
«البكر يستأذنها أبوها»	.137
«البينة على المدعي واليمين على من أنكر»	.208 .210 .211 .213
«بينما نحن جلوس عند رسول الله ρ ذات يوم إذ طلع..........	.57
(ت)	
«تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون..........................	**.424 .512**
«تناكحوا فإني مكاثر بكم الأمم»	**.285**
«تستأمر اليتيمة في نفسها....................................	.138
(ج)	
«الجهاد في سبيل الله»	.75

(ح)	
«حج مبرور»	.75
(خ)	
«خذ الحب من الحب والشاة من الغنم والبعير................	.61
«الخلافة في أمتي ثلاثون سنة............................	.325
(د)	
«دع الناس يرزق الله بعضهم من بعض»	.210
«دعانا النبي ρ فبايعناه فكان فيما أخذ علينا...................	.481
(ذ)	
«الذاكرون الله كثيرا والذاكرات»	.75
(ر)	
«رأيت ربي تبارك وتعالى».	.59
(ز)	
«زجر عن الشرب قائما»	.63
(ش)	
«شرب من زمزم قائماً»	.63
(ص)	
«الصلاة لوقتها»	.75
(ع)	
«عليك بالصوم؛ فإنه لا مثل له»	.75
(غ)	
«غزونا مع رسول الله ρ لست عشرة مضت من رمضان......	.62
(ف)	
«فوا ببيعة الأول فالأول»	.336
«فيما سقت السماء والعيون أو كان..........................	.61
(ق)	

«قدِّموا قريشا ولا تقدموها...............................	.307
«قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه	.75
(ك)	
«كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد».	.48
«كيف طلقتها؟»	.221
(ل)	
«لا تبع ما ليس عندك»	.119
«لا تزال طائفة من أمتي...............................	.512
«لا تلقوا الركبان بالبيع حتى يهبط بالسلع إلى الأسواق»	.210
«لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»	.59
«لا تنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى.................	137
«لا تنكح اليتيمة إلا بإذنها..................................	.138
«لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك»	.152
«لا ضرر ولا ضرار»	.210-209 .99
«لا وصية لوارث»	.285
«لا يرث القاتل »	.296
«لا يزال هذا الأمر في قريش........................	.307
«لا يصم أحد عن أحد»	.62
«لعن الله المحلل...»	.155
«لما فرغ سليمان من بناء بيت المقدس سأل ربه.............	.43
«لن نستعمل على عملنا من أراده»	.451 .450
«لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»	.487 .438 .437
«ليس في الخضروات صدقة»	.61
«ليس في المال حق سوى الزكاة»	.388
«ليس من البر الصيام في السفر»	.62

فهرس الأعلام

قائمة المصادر والمراجع

أولا-الكتب:

القرآن الكريم برواية حفص

(أ)

- إبراهيم مصطفى وآخرون: **المعجم الوسيط،** استانبول: المكتبة الإسلامية.
- أحميدان زياد محمد: **مقاصد الشريعة الإسلامية،** دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 2008م.
- ابن الأزرق: أبو عبد الله، **بدائع السلك في طبائع الملك،** تحقيق: سامي النشار، مطبوعات وزارة الإعلام العراقية، 1977م.
- الأسنوي: عبد الرحيم بن الحسن، **نهاية السول شرح منهاج الوصول،** عالم الكتب.
- الأشعري: أبو الحسن، **الإبانة عن أصول الديانة،** تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، ط1، 1397هـ.

- ـــــــــ: **رسالة إلى أهل الثغر**، تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، دمشق: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1988م.
- ـــــــــ : **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق: حمودة غرابه، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية، 1955م.
- ابن أنس: مالك أبو عبد الله الأصبحي: **موطأ الإمام مالك** (رواية محمد بن الحسن)، تحقيق: تقي الدين الندوي، دمشق: دار القلم، ط1، 1413هـ/1991م.
- ـــــــــ: **موطأ الإمام مالك** (رواية يحي بن يحي الليثي)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء التراث العربي.
- ـــــــــ: **موطأ الإمام مالك**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان الخيرية والإنسانية، ط1، 1425هـ/ 2004م

(ب)

- الباجي: أبو الوليد، **المنتقى شرح الموطأ**، القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 1332هـ.
- الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1987م.
- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، دمشق: دار ابن كثير، ط1، 1423هـ/2002م.
- البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد: **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، بيروت: دار الكتاب العربي.
- بدوي محمد طه، ليلى أمين مرسي: **مدخل إلى العلوم السياسية** ، الإسكندرية: منشأة المعارف، 2001م.
- أبو البركات: مجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم ابن تيمية، **المنتقى في الأحكام الشرعية من كلام خير البرية**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، الدمام: دار ابن الجوزي، ط1، الإصدار الثاني، 1429هـ.
- البغدادي: أحمد مبارك، **دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة**، الكويت: مكنبة الفلاح، ط1، 1987م.
- ـــــــــ: **الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي**، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع.
- البغدادي: عبد القاهر، **أصول الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1401هـ 1981م.
- ـــــــــ: **أصول الدين**، استانبول: مطبعة الدولة، ط1، 1928م.
- أبو بكر: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **مصنف عبد الرزاق**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ.
- بلتاجي محمد: **مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط2، 2007م.
- بوالشعير سعيد: **القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة**، ديوان المطبوعات الجامعية، ط5، 2002 م.

- البوطي: محمد سعيد رمضان، **قضايا فقهية معاصرة**، دمشق: دار الفارابي للمعارف، 2006م.
- ـــــــــــ : **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، دمشق : دار الفكر، ط6، 2008م.
- ـــــــــــ: **محاضرات في الفقه المقارن**، دمشق: دار الفكر، ط11، 2009م.
- ـــــــــــ: **الجهاد في الإسلام**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1993م.
- البياتي :منير حميد: **النظم الإسلامية**، عمان: الأردن: دار البشير ، ط1، 1994م.
- ـــــــ: النظام السياسي الإسلامي مقارناً بالدولة بالدولة القانونية، عمان (الأردن): دار وائل للنشر، ط1، 2003م.
- بن بية عبد الله: **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، سلسلة محاضرات مركز دراسات مقاصد الشريعة، القاهرة: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2006م.
- البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي، **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1414هـ ، 1994م.
- ـــــــ : **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1410هـ.

(ت)

- تاج عبد الرحمن، **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**، تقديم وتعليق محمد: عمارة، مجلة الأزهر، جمادى الآخرة، 1434هـ.
- الترمذي: الحكيم، **نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية ، ط1، سنة 1413هـ - 1992م.
-الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- التهانوي: محمد بن علي، **كشاف اصطلاحات العلوم والفنون**،تحقيق: علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م.
- التيشيتي: عبيدة بن محمد الصغير ابن أنبوجة، **ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية**، تعليق: عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2008م.
- ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد، 1995م.
- ـــــــــــ: **جامع المسائل لابن تيمية**، تحقيق: محمد عزيز شمس، مكة: مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، 1422 هـ.
- ـــــــــــ: **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط1، 1406 هـ.

- ـــــــــــ: ابن تيمية: **منهاج السنة النبوية** في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(ج)

- الجابري: محمد عابد، **الضروري في السياسة**، (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، (4)، ط2، 2002م.
- ـــــــــ: **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة نقد العقل العربي(1) ط8.
- الجبرين: عبد الله بن عبد الرحمن، **شرح أصول السنة لإمام أهل السنة أحمد بن حنبل**، تحقيق: علي بن حسين أبو لوز، الرياض: مكتبة دار المسير ، ط2، 1420هـ.
- الجرجاني: الشريف علي بن محمد، **شرح المواقف لعضد الدين الإيجي**، تحقيق محمود عمر الدمياطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ 1998م
- الجصاص أحمد بن علي الرازي، **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1994م.
-الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، **الغياثي**، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م.
- ـــــــــ: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ /1997م.
-ـــــــــ: **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، المنصورة: دار الوفا، ط4، 1418هـ.
- ـــــــــ: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: أسعد تميم، بيروت: مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، مؤسسة الكتاب الثقافية، ط1، 1985م.
- ـــــــــ: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم الحميد، مصر: مكتبة الخانجي، 1950م.

(ح)

- الحاج كميل: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000 م.
- ابن حبان: محمد أبو حاتم التميمي البستي، **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1414هـ/1993م.
- ابن حجر العسقلاني: أبو الفضل أحمد بن علي، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
- ـــــــــ: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الكتب العلمية.

- الحجوي محمد بن الحسن: **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، الرباط: مطبعة دائرة المعارف، 1340هـ.
- ابن أبي الحديد عبد الحميد بن هبة الله، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الجيل، ط1، 1997 م
- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الأفاق الجديدة، الطبعة الثانية، 1983م.
- ـــــــــــــ: **المحلى**، تحقيق: محمد منير الدمشقي، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1352هـ.
- ـــــــــــــ: **الفصل في الملل و الأهواء والنحل**، بيروت: دار الجيل، تحقيق: محمد ابراهيم نصر- عبد الرحمن عميرة، ط2، 1996 م.
- ـــــــــــــ: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي.
- بن حرز الله: الطيب، **اجتهادات الجويني في علم أصول الفقه وأثرها في السياسة الشرعية**، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية (2006م)، (رسالة ماجستير غير منشورة).
- حسان: حسين حامد، **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1971م.
- أبو الحسن: عبد الجبار ابن أحمد، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: عبد الحليم محمود، سليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- حسن: محمود عبد الكريم، **المصالح المرسلة** ، دراسة تحليلية ومناقشة فقهية أصولية مع أمثلة تطبيقية، بيروت: دار النهضة الإسلامية، ط1، 1995م.
- أبو الحسين محمد بن أبي يعلى: **طبقات الحنابلة**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة.
- الحطاب: محمد بن محمد بن عبد الرحمن المالكي، **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، بيروت: دار الفكر، ط3، 1992م.
- ابن حنبل: أحمد أبو عبد الله الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2، 1426هـ- 1999م.
- ـــــــــــ: **مسند الإمام أحمد**، القاهرة: مؤسسة قرطبة.
- ابن حنبل: أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل، **السنة**، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الدمام: دار ابن القيم، ط1، 1406هـ/1986م.
- أبو حنيفة النعمان، **الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، عجمان: مكتبة الفرقان، ط1، 1999م.

(خ)

- الخالدي محمود: **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، قسنطينة: مؤسسة الإسراء، ط1، 1991م.

- الخرشي محمد: **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، بولاق: المطبعة الأميرية الكبرى، 1317هـ.
- ابن خزيمة: محمد بن إسحاق، **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1390هـ/1970م.
- الخضري بك محمد: **أصول الفقه**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط6، 1969م.
- ــــــــــــــــ: **تاريخ التشريع الإسلامي**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 2005م.
- خلاف عبد الوهاب: **السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية**، الكويت: دار القلم.
- ابن خلدون: **المقدمة**، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 2002م.
- ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس ، بيروت: دار الثقافة، 1968م
- خليل فوزي: **دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي: سلسلة الرسائل الجامعية(28)، ط1، 1996م.
- الخن مصطفى سعيد: **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1982م.

(د)

- الدار قطني: علي بن عمر أبو الحسن، **سنن الدار قطني**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم، يماني، بيروت: دار المعرفة، 1386 هـ، 1966م.
- الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد، **سنن الدارمي**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ.
- أبو داود سليمان ابن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الدريني: فتحي، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1994م
- ــــــــ: **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 2013م.
- الديب عبد العظيم: **فقه إمام الحرمين: خصائصه، أثره، منزلته**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1409هـ 1988م.

(ر)

- الرازي فخر الدين: **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة.
- ــــــــــــ: **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1986م.

- ربيع محمد محمود: **النظرية السياسية الإسلامية لابن خلدون**: دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكر السياسي السلامي، دار الهنا للطباعة، ط1، 1981 م.
- ابن رجب: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، **جامع العلوم والحكم**، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1408هـ.
- ابن رشد: محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1999م،
- ابن رشد (الجد): أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، تحقيق: محمد حجي، أحمد الشرقاوي إقبال، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1988.
- رضا رشيد: **تفسير المنار**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- ـــــــــــ: **الخلافة**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، سلسلة الأنيس، 1992م.
- الريس محمد ضياء الدين: **النظريات السياسية الإسلامية**، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط7، 1979م.
- ـــــــــــ: **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة دار التراث.
- الريسوني: أحمد، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المنصورة: دار الكلمة، ط1، 1997 م.
- ـــــــــــ: **الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة**، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 2013م.
- ـــــــــــ: **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوام الإسلامية**، المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط1، 1997م.
- ـــــــــــ: **الأمة هي الأصل**، (مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2012م.

(ز)

- الزحيلي وهبة: **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 1986م.
- ـــــــــــ: **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق: دار الفكر، ط2، 1405هـ/1985م.
- ـــــــــــ: **نظرية الضرورة الشرعية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1985م.
- ـــــــــــ: **اجتهاد التابعين**، دمشق: دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000م.
- الزرقا مصطفى: **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، ط1، 1998م.
- الزرقاني: محمد بن عبد الباقي، **شرح الزرقاني**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1424هـ/2003م.
- أبو زهرة محمد: **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، القاهرة: دار الفكر العربي.

- ـــــــــــــــ: **ابن تيمية: حياته وعصره-آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1991م.
- ـــــــــــــــ: **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي.
- ـــــــــــــــ: **ابن حزم، ابن حزم :حياته وعصره –آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1978م.
- ـــــــــــــــ: **الإمام زيد**، القاهرة: دار الفكر العربي.

(س)

- سانو قطب مصطفى: **معجم مصطلحات أصول الفقه**، دمشق: دار الفكر، ط3، 1427هـ/2006م.
- السبكي الكبير: تقي الدين علي بن عبد الكافي، **الدرة المضيئة في الرد على ابن تيمية**، اسطانبول: مكتبة الحقيقة.
- السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي: **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، ومحمود محمد الطناحي، الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط2، 1992م.
- السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م.
- ـــــــــــــــ: محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1409هـ/ 1989 م.
- ابن سعد: محمد بن سعد بن منبع الزهري، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1،2001م.
- السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد: **قواطع الأدلة**، تحقيق: محمد حسن اسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م
- السنهوري: عبد الرزاق أحمد، **فقه الخلافة**، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، نادية عبد الرزاق السنهوري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1422هـ/2001م.
- سوي: خير الدين يوجه: **تطور الفكر السياسي عند أهل السنة**، عمان: دار البشير للنشر والتوزيع، ط1، 1413هـ/1993م.

(ش)

- الشاطبي أبو إسحاق: **الموافقات**، تحقيق: أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، المملكة العربية السعودية، الخبر: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ -1997 م.
- ـــــــــــــــ: **الموافقات**، تحقيق: عبد الله دراز، مصر: القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
- ـــــــــــــــ: **الاعتصام**، تحقيق: أحمد عبد الشافي، الجزائر: دار اشريفة.

- الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ــــــــــ: **الأم** ، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار المعرفة، 1990م.
- ــــــــــ: **الأم**، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة: دار الوفا للطباعة والنشر، ط1، 2001م.
- ــــــــــ: **أحكام القرآن**، تحقيق:عبد الغني عبد الخالق ، بيروت :دار الكتب العلمية، 1400 هـ.
- الشربيني شمس الدين محمد بن الخطيب: **مغني المحتاج**، تحقيق: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1418هـ/1997م.
- الشعراني عبد الوهاب: **الميزان الكبرى**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2004م.
- ــــــــــــــ:**اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر** ،تحقيق: عبد الوارث محمد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2007م.
- ــــــــــــــ:**إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين**، تحقيق: مهدي أسعد عرار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2007م.
- شمس الحق العظيم آبادي: **عون المعبود** (شرح سنن أبي داود)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ .
- شلبي محمد مصطفى، **تعليل الأحكام**، مطبعة الأزهر، 1947م.
- شلتوت محمود: **من توجيهات الإسلام**، القاهرة**:** دار القلم**.**
- ــــــــــــ:**الإسلام عقيدة وشريعة**،القاهرة: دار الشروق، ط13، 1985م.
- شهبة: ابن قاضي، **طبقات الشافعية**، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ.
- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم: **الملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعود، ط3، 1993م.
- الشوكاني محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأشري، الرياض دار الفضيلة، ط1، 2000م.
- **ــــــــــــــــ: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية**، دار المعرفة، 1423هـ/2004م.
- الشويخ عادل: **تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية**، طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 2000م.
- ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1407هـ.
- الشيرازي: أبو إسحاق، **طبقات الفقهاء**، تحقيق: خليل خميس، بيروت: دار القلم.

(ص)

- الصادق: جعفر، **مسند الصادق**، جمع وترتيب: عزيز الله العطاردي، دار عطارد، ط1، 1384هـ.

- صافي لؤي، **العقيدة والسياسة** (معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (11)،ط1، 1996م.
- الصاوي: صلاح: **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**، القاهرة: دار الإعلام الدولي، ط1، 1992م.
- صعب حسن: **علم السياسة**، دار العلم للملايين، لبنان، ط9، 1997م.
- الصعيدي: حازم عبد المتعال، **النظرية الإسلامية في الدولة**، مصر: دار النهضة العربية، 1986 م.
- الصغير: عبد المجيد: **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت: دار المنتخب العربي، للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994م.
- الصفي الهندي، محمد بن عبد الرحيم الأرموي: **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، سعيد بن سالم الشويح، مكة مكرمة: المكتبة التجارية.
- صليبا جميل: **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- الصنعاني : محمد بن إسماعيل الأمير، **سبل السلام**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط4، 1960م.

(ط)

- الطبراني: سليمان ابن أحمد ابن أيوب أبو القاسم، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404هـ 1983م
- ـــــــــــــ: **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ.
- الطبري: محمد بن جرير، **تفسير الطبري**، تحقيق: محمود محمد محمد شاكر، مصر: دار المعارف.
- ـــــــــ: **تاريخ الطبري**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ.

(ع)

- ابن عابدين محمد أمين بن عمر: **رد المحتار على الدر المختار**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م
-ابن عاشور محمد الطاهر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط3، 2001م.
- ــــــــــــ: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط1، 1978م.
- ـــــــــــــ: **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع.
- عارف نصر محمد: **في مصادر التراث السياسي الإسلامي** (دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (7)، ط1، 1994 م.

- العالم يوسف: **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، القاهرة: دار الحديث، ط3، 1417هـ-1997م.
- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري: **الاستذكار الجامع لمذاهب الأمصار**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دمشق: دار قتيبة، ط1، 1993م.
- ابن عبد السلام: العز، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: نزيه كمال حماد، و عثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، ط1، 2000م.
- عبد الله هاشم جميل، **فقه الإمام سعيد بن المسيب**، الجمهورية العراقية: رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد: مطبعة الإرشاد، ط1، 1394هـ 1974م.
- ابن عبد ربه محمد: **العقد الفريد**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983 م.
- ابن العربي أبو بكر: **العواصم من القواصم**، تحقيق: عمار الطالبي، القاهرة: مكتبة التراث العربي.
- ـــــــــــــــ: **أحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية ، ط1.
- ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1404هـ .
- ابن العماد: عبد الحي ابن أحمد العكري، **شذرات الذهب**، بيروت: دار الكتب العلمية.
- العوا سليم: **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، المكتب الإسلامي، بيروت: ط 2، 1989م.
- السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل، **أصول السرخسي**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م.
- ـــــــــــ: محمد بن أحمد بن أبي سهل، **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1409هـ/ 1989 م.
- ابن سعد: محمد بن سعد بن منبع الزهري، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1،2001م.
- السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد: **قواطع الأدلة**، تحقيق: محمد حسن اسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م
- السنهوري: عبد الرزاق أحمد، **فقه الخلافة**، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، نادية عبد الرزاق السنهوري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1422هـ/2001م.
- سوي: خير الدين يوجه: **تطور الفكر السياسي عند أهل السنة**، عمان: دار البشير للنشر والتوزيع، ط1، 1413هـ/1993م.

(ش)

- الشاطبي أبو إسحاق: **الموافقات**، تحقيق: أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، المملكة العربية السعودية، الخبر: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ -1997 م.
- ____________ : **الموافقات**، تحقيق: عبد الله دراز، مصر: القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
-____________: **الاعتصام**، تحقيق: أحمد عبد الشافي، الجزائر: دار اشريفة.

- الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ـــــــــ: **الأم** ، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار المعرفة، 1990م.
- ـــــــــ: **الأم**، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة: دار الوفا للطباعة والنشر، ط1، 2001م.
- ـــــــــ: **أحكام القرآن**، تحقيق:عبد الغني عبد الخالق ، بيروت :دار الكتب العلمية، 1400 هـ.
- الشربيني شمس الدين محمد بن الخطيب: **مغني المحتاج**، تحقيق: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1418هـ/1997م.
- الشعراني عبد الوهاب: **الميزان الكبرى**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2004م.
- ـــــــــــــــ:**اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر** ،تحقيق: عبد الوارث محمد علي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2007م.
- ـــــــــــــــ:**إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين**، تحقيق: مهدي أسعد عرار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2007م.
- شمس الحق العظيم آبادي: **عون المعبود** (شرح سنن أبي داود)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1415هـ .
- شلبي محمد مصطفى، **تعليل الأحكام**، مطبعة الأزهر، 1947م.
- شلتوت محمود: **من توجيهات الإسلام**، القاهرة: دار القلم.
- ـــــــــــ:**الإسلام عقيدة وشريعة**،القاهرة: دار الشروق، ط13، 1985م.
- شهبة: ابن قاضي، **طبقات الشافعية**، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ.
- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم: **الملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعود، ط3، 1993م.
- الشوكاني محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأشري، الرياض دار الفضيلة، ط1، 2000م.
- ـــــــــــــــــ: **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية**، دار المعرفة، 1423هـ/2004م.
- الشويخ عادل: **تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية**، طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 2000م.
- ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1407هـ.
- الشيرازي: أبو إسحاق، **طبقات الفقهاء**، تحقيق: خليل خميس، بيروت: دار القلم.

(ص)

- الصادق: جعفر، **مسند الصادق**، جمع وترتيب: عزيز الله العطاردي، دار عطارد، ط1، 1384هـ.

- صافي لؤي، **العقيدة والسياسة** (معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (11)،ط1، 1996م.
- الصاوي: صلاح: **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**، القاهرة: دار الإعلام الدولي، ط1، 1992م.
- صعب حسن: **علم السياسة**، دار العلم للملايين، لبنان، ط9، 1997م.
- الصعيدي: حازم عبد المتعال، **النظرية الإسلامية في الدولة**، مصر: دار النهضة العربية، 1986 م.
- الصغير: عبد المجيد: **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت: دار المنتخب العربي، للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994م.
- الصفي الهندي، محمد بن عبد الرحيم الأرموي: **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، سعيد بن سالم الشويح، مكة مكرمة: المكتبة التجارية.
- صليبا جميل: **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- الصنعاني : محمد بن إسماعيل الأمير، **سبل السلام**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط4، 1960م.

(ط)

- العوضي رفعت، **الضريبة في النظام الإسلامي**، عمان (الأردن): المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1990 م.
- أبو العينين بدران، **أصول الفقه**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع.

(غ)

- الغزالي أبو حامد: **المستصفى**، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة: شركة المدينة المنورة للطباعة.
- ـــــــــــ: **المستصفى**، بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، 1413 هـ.
- ـــــــــــ: **فضائح الباطنية**، مراجعة: محمد علي القطب، بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1421هـ 2000م..
- ـــــــــــ: **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، حولي: مؤسسة دار الكتاب الثقافية.
- ـــــــــــ: **المنخول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400 هـ.
- ـــــــــــ: **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1409هـ/ 1988م.
- ـــــــــــ: **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: موفق فوزي الجبر ، الحكمة للطباعة والنشر، ط1، 1994م.

- ـــــــــــــــــ: - **إحياء علوم الدين**، مكتبة ومطبعة "كرياطه فوترا" سمارغ.
- الغزالي محمد: **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، القاهرة: طبعة دار الأنصار.
- ـــــــــــــــــ: **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة:** دار الشروق، ط3، 1989م.
- الغنوشي راشد: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، ط1، 2011م.

(ف)

- الفاسي علال: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.
- الفراء: أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، تحقيق: محمد حامد الفقي،القاهرة: مطبعة السنة المحمدية.
- ـــــــــــــــــ: **الأحكام السلطانية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م و1983م.
- ابن فرحون: إبراهيم شمس الدين محمد، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، تحقيق: جمال مرعشلي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1995م.
- الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1992م.
- الفيومي: محمد بن علي، **المصباح المنير**، بيروت: مكتبة لبنان، 1978م.

(ق)

- ابن قتيبة عبد الله بن مسلم: **الإمامة والسياسة**، تحقيق: خليل المنصور، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م.
- ابن قدامة موفق الدين أبو محمد عبد الله: **المغني**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح الحلو، الرياض: دار عالم الكتب، ط3، 1417هـ/1997م.
- ـــــــــــــــــ: **تحريم النظر في كتب الكلام**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1990م.
- القرافي: شهاب الدين أبو العباس، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، 1994 م.
- ـــــــــــــــــ: **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ـــــــــــــــــ: **الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط2، 1416هـ/1995م.
- القرضاوي يوسف: **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط** ، بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ط2، 1998م.

- ـــــــــــــــ: **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.
- ـــــــــــــــ: **من فقه الدولة في الإسلام**،القاهرة: دار الشروق ، ط3، 2001م.
- القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري، **تفسير القرطبي**، دار الفكر.
- ـــــــــــــ: **تفسير القرطبي**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2006م.
- القسطنطيني: مصطفى بن عبد الله الرومي الحنفي، **كشف الظنون**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ –1992 م.
- القضاعي: محمد بن سلامة، **مسند الشهاب**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط2، 1407هـ-1986م.
- ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، بيروت: دار الجيل، ط1، 1998 م.
- ـــــــــــــــ: **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ.
- ـــــــــــــــ: **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م.

(ك)

- ابن كثير: أبو الفدا إسماعيل بن عمر، **تفسير ابن كثير**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الرياض: دار طيبة، 1422هـ/2002م
- ـــــــــــــــ: **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، إمبابة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998م.
- الكيالي عبد الوهاب: **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان: ط2، 1993م.

(م)

- المالقي ابن رضوان: **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق: علي سامي النشار، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط1، 1984 م.
- الماوردي أبو الحسن: **الحاوي الكبير**، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، 1414هـ/1994م.
- الماوردي: **الأحكام السلطانية**،تحقيق: عبد الرحمن عميرة، القاهرة: دار الاعتصام، 1994م.
- المتقي الهندي: علاء الدين علي بن حسام الدين، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: بكري حياني-صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ/1981م.

- مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1402هـ- 1983م.
- مسلم: أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1412هـ/1991م
- ابن المنذر محمد بن إبراهيم: **الإجماع**، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، عجمان: مكتبة الفرقان، ط2، 1999م.
- ابن منظور: محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، 2003م.
- المواق: محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، **سنن المهتدين في مقامات الدين**، تحقيق: محمد بن سيدي محمد بن حمين، موريتانيا: سلا: مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث بني يزناسن سلا، ط1، 2002م.
- الموسوعة الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دار السلاسل، ط2، 1404هـ/1983م
- الموسوعة الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط1، 1423هـ/2002م.
- شلتوت محمود: **من توجيهات الإسلام**، القاهرة: دار القلم.
- ________:**الإسلام عقيدة وشريعة**،القاهرة: دار الشروق، ط13، 1985م.
- شهبة: ابن قاضي، **طبقات الشافعية**، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ.
- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم: **الملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعود، ط3، 1993م.
- الشوكاني محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأشري، الرياض دار الفضيلة، ط1، 2000م.
- ____________: **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية**، دار المعرفة، 1423هـ/2004م.
- الشويخ عادل: **تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية**، طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 2000م.
- ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1407هـ.
- الشيرازي: أبو إسحاق، **طبقات الفقهاء**، تحقيق: خليل خميس، بيروت: دار القلم.

(ص)

- الصادق: جعفر، **مسند الصادق**، جمع وترتيب: عزيز الله العطاردي، دار عطارد، ط1، 1384هـ.
- صافي لؤي، **العقيدة والسياسة** (معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (11)،ط1، 1996م.

- الصاوي: صلاح: **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**، القاهرة: دار الإعلام الدولي، ط1، 1992م.
- صعب حسن: **علم السياسة**، دار العلم للملايين، لبنان، ط9، 1997م.
- الصعيدي: حازم عبد المتعال، **النظرية الإسلامية في الدولة**، مصر: دار النهضة العربية، 1986 م.
- الصغير: عبد المجيد: **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت: دار المنتخب العربي، للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994م.
- الصفي الهندي، محمد بن عبد الرحيم الأرموي: **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، سعيد بن سالم الشويح، مكة مكرمة: المكتبة التجارية.
- صليبا جميل: **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- الصنعاني : محمد بن إسماعيل الأمير، **سبل السلام**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط4، 1960م.

(ط)

- الطبراني: سليمان ابن أحمد ابن أيوب أبو القاسم، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404هـ 1983م
- ـــــــــــــــ: **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1415هـ.
- الطبري: محمد بن جرير، **تفسير الطبري**، تحقيق: محمود محمد شاكر، مصر: دار المعارف.
- ـــــــــ: **تاريخ الطبري**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ.

(ع)

- ابن عابدين محمد أمين بن عمر: **رد المحتار على الدر المختار**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م
-ابن عاشور محمد الطاهر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط3، 2001م.
- ـــــــــ: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط1، 1978م.
- ـــــــــــــــ: **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع.
- عارف نصر محمد: **في مصادر التراث السياسي الإسلامي** (دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية (7)، ط1، 1994 م.
- العالم يوسف: **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، القاهرة: دار الحديث، ط3، 1417هـ-1997م.

- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري: **الاستذكار الجامع لمذاهب الأمصار**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دمشق: دار قتيبة، ط1، 1993م.
- ابن عبد السلام: العز، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: نزيه كمال حماد، و عثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، ط1، 2000م.
- عبد الله هاشم جميل، **فقه الإمام سعيد بن المسيب**، الجمهورية العراقية: رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد: مطبعة الإرشاد، ط1، 1394هـ 1974م.
- ابن عبد ربه محمد: **العقد الفريد**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983 م.
- ابن العربي أبو بكر: **العواصم من القواصم**، تحقيق: عمار الطالبي، القاهرة: مكتبة التراث العربي.
- ــــــــــــ: **أحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية ، ط1.
- ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1404هـ .
- ابن العماد: عبد الحي ابن أحمد العكري، **شذرات الذهب**، بيروت: دار الكتب العلمية.
- العوا سليم: **الفقه الإسلامي في طريق التجديد**، المكتب الإسلامي، بيروت: ط 2، 1989م.
- العوضي رفعت، **الضريبة في النظام الإسلامي**، عمان (الأردن): المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1990 م.
- أبو العينين بدران، **أصول الفقه**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع.

(غ)

- الغزالي أبو حامد: **المستصفى**، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة: شركة المدينة المنورة للطباعة.
- ــــــــــــ: **المستصفى**، بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، 1413 هـ.
- ــــــــــــ: **فضائح الباطنية**، مراجعة: محمد علي القطب، بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1421هـ 2000م..
- ــــــــــــ: **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت، حولي: مؤسسة دار الكتاب الثقافية.
- ــــــــــــ: **المنخول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1400 هـ.
- ــــــــــــ: **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1409هـ/ 1988م.
- ــــــــــــ: **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: موفق فوزي الجبر ، الحكمة للطباعة والنشر، ط1، 1994م.
- ــــــــــــ: - **إحياء علوم الدين**، مكتبة ومطبعة "كرياطه فوترا" سمارغ.

- الغزالي محمد: **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، القاهرة: طبعة دار الأنصار.
- ـــــــــــــ: **السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة:** دار الشروق، ط3، 1989م.
- الغنوشي راشد: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، ط1، 2011م.

(ف)

- الفاسي علال: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.
- الفراء: أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، **طبقات الحنابلة**، تحقيق: محمد حامد الفقي،القاهرة: مطبعة السنة المحمدية.
- ـــــــــ: **الأحكام السلطانية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م و1983م.
- ابن فرحون: إبراهيم شمس الدين محمد، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، تحقيق: جمال مرعشلي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1995م.
- الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1992م.
- الفيومي: محمد بن علي، **المصباح المنير**، بيروت: مكتبة لبنان، 1978م.

(ق)

- ابن قتيبة عبد الله بن مسلم: **الإمامة والسياسة**، تحقيق: خليل المنصور، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م.
- ابن قدامة موفق الدين أبو محمد عبد الله: **المغني**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح الحلو، الرياض: دار عالم الكتب، ط3، 1417هـ/1997م.
- ـــــــــــــــ: **تحريم النظر في كتب الكلام**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، الرياض: دار عالم الكتب، ط1، 1990م.
- القرافي: شهاب الدين أبو العباس، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، 1994 م.
- ـــــــــ: **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ـــــــــ: **الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط2، 1416هـ/1995م.
- القرضاوي يوسف: **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط** ، بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ط2، 1998م.

- ـــــــــــــ: **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.
- ـــــــــــــ: **من فقه الدولة في الإسلام**،القاهرة: دار الشروق ، ط3، 2001م.
- القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري، **تفسير القرطبي**، دار الفكر.
- ـــــــــــــ: **تفسير القرطبي**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2006م.
- القسطنطيني: مصطفى بن عبد الله الرومي الحنفي، **كشف الظنون**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ –1992 م.
- القضاعي: محمد بن سلامة، **مسند الشهاب**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط2، 1407هـ-1986م.
- ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو عبد الله: **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، بيروت: دار الجيل، ط1، 1998 م.
- ـــــــــــــ: **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ.
- ـــــــــــــ: **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م.

(ك)

- ابن كثير: أبو الفدا إسماعيل بن عمر، **تفسير ابن كثير**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الرياض: دار طيبة، 1422هـ/2002م
- ـــــــــــــ: **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، إمبابة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998م.
- الكيالي عبد الوهاب: **موسوعة السياسة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان: ط2، 1993م.

(م)

- المالقي ابن رضوان: **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق: علي سامي النشار، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط1، 1984 م.
- الماوردي أبو الحسن: **الحاوي الكبير**، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، 1414هـ/1994م.
- الماوردي: **الأحكام السلطانية**،تحقيق: عبد الرحمن عميرة، القاهرة: دار الاعتصام، 1994م.
- المتقي الهندي: علاء الدين علي بن حسام الدين، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق: بكري حياني-صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ/1981م.

- مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1402هـ- 1983م.
- مسلم: أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الحديث، ط1، 1412هـ/1991م
- ابن المنذر محمد بن إبراهيم: **الإجماع**، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، عجمان: مكتبة الفرقان، ط2، 1999م.
- ابن منظور: محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، 2003م.
- المواق: محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، **سنن المهتدين في مقامات الدين**، تحقيق: محمد بن سيدي محمد بن حمين، موريتانيا: سلا: مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث بني يزناسن سلا، ط1، 2002م.
- الموسوعة الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دار السلاسل، ط2، 1404هـ/1983م
- الموسوعة الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط1، 1423هـ/2002م.
- الموسوعة الفقهية، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع بمصر، ط1، 1418هـ/1997م.
- الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الكويت: دار السلاسل، ط 2، 1990م.

(ن)

- النبهاني: تقي الدين، **نظام الحكم في الإسلام**، بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر، ط3، 1990م.
- النجار عبد المجيد: **تجديد فقه السياسة الشرعية**، بحث مقدم للدورة السادسة عشر للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، اسطنبول: يوليو 2006م.
- ابن نجيم زين الدين: **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، بيروت: دار المعرفة.
- ـــــــــــــ: **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط2.
- النسائي: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، **سنن النسائي الكبرى**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ 1991م.
- ــــــــ : أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، **سنن النسائي**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ/1986م.
- النووي: أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن حجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392 هـ .

- ـــــــــ: **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1991م
- النيسابوري محمد بن عبد الله الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ، 1990م.

(هـ)

- الهيثمي: نور الدين علي، **مورد الظمآن إلى زوائد ابن حبان**، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ـــــــــ: **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2.

(ي)

- ياسين عبد الجواد، **السلطة في الإسلام** (العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.

- أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى: **مسند أبي يعلى**، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث، ط1، 1404هـ، 1984م.
-يوسف أيبش، ياسوشي كوسوجي، **قراءات في الفكر السياسي الإسلامي**، بيروت: دار أمواج، 2000م.
- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم: **الخراج** ،بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979 م.

ثانيا-المجلات والموسوعات:

- التيجاني عبد القادر: **التفسير التأويلي وعلم السياسة،** دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة، العدد العاشر، 1997م.

- الريسوني أحمد: **مجلة آفاق التجديد**، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط1، 2002م.

- ــــــــــــ: **إمام الحرمين إمام الفكر المقاصدي**، مجلة دعوة الحق، المغرب: السنة الأربعون، العدد344 ، 1999م.

- زار محمد عبد القادر النعيمي، **المقاصد السياسية والشرعية في مفهوم الإمامة عند الباقلاني،** مجلة الأحمدية: العدد الثاني عشر، نوفمبر، 2002م.

- شاكر: زينب عفيفي، **طبيعة الملك في الفكر السياسي لابن الأزرق،** مجلة الأحمدية، دبي: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، العدد الخامس، 2000 م.

- عبد الله بن إبراهيم بن علي الطريقي، **آراء ابن عبد البر في الإمامة العظمى من خلال كتابيه التمهيد والاستذكار، عرض وتحليل**، مجلة دراسات إسلامية، العدد الثاني، 1418هـ.

- العلواني جابر: **مجلة آفاق التجديد**، سوريا: دمشق، دار الفكر المعاصر، ط1، 2002م.

- بنت العيد المالكي تركية: **تحرير محل النزاع في الأدلة المختلف فيها "الاستحسان"**، موقع رسالة الإسلام، بحوث ودراسات، دراسات أصولية.

ثالثا: المواقع الإلكترونية

http://islamtoday.net/albasheer/index.htm-

فهرس الموضوعات

ملخص الرسالة

منهج النظر المقاصدي
ودوره في بناء نظرية سياسية إسلامية

يتطرق هذا البحث إلى قضية جوهرية وهي مسألة المنهجية في الفكر الإسلامي عموما والسياسي الإسلامي خصوصا؛ حيث تبين للعديد من الباحثين في هذا العصر أن الاهتمام بمقاصد الشريعة وتوسعة البحث فيها من شأنه أن يكون الأداة الفعالة لمجابهة متطلبات الحياة الإسلامية في جميع ميادينها السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها بما يضمن المحافظة على الشريعة وفي نفس الوقت مسايرة تطورات الزمان وخصوصيات المكان. وهذا بسبب ما تتميز به فكرة مقاصد الشريعة من مرونة تستوعب محدودية النصوص وتحيط بتشعبات حوادث الزمان.

وقد بنى هذا الفريق من الباحثين مفهومه ونظرته للمقاصد على إسهامات الشاطبي رحمه الله فكان فهمهم للمقاصد يندرج في إطار فهم المدرسة التعليلية عموما، وهو ما يؤدي إلى نظرة جزئية تستبعد جزءاً من تراثنا الإسلامي، كذلك وفي إطار المدرسة التعليلية نفسها نجد أيضاً تباينا في وجهات النظر بخصوص معالم وحدود نظرية مقاصد

الشريعة الإسلامية، وهو ما يؤدي بدوره إلى مزيد تجزئة وإلى إهمال جزء آخر من التراث الإسلامي.

والباحث يعتقد أن الثورة المقاصدية في هذا العصر وإن كانت محمودة للأسباب التي ذكرها الباحث آنفا؛ فإنها لا ينبغي أن تتمدد في اتجاه واحد بل ينبغي أن تستوعب – إضافة إلى متطلبات عصر الحضارة المادية– مكونات وقيم وعناصر الحضارة الروحية بكل مستوياتها. وهذا ما لا يتحقق إلا بنظرة شمولية للتراث الإسلامي المشبع بكلا العنصرين المادي والروحي، وهذا ما يحيلنا إلى التمسك بجميع جوانب المنهجية الإسلامية ومحاولة الجمع والتوفيق بينها.

والبحث الذي بين أيدينا إنما جاء كلبنة في إطار هذا المسعى؛ حيث حاول الباحث الغوص في تاريخ المنهجية الإسلامية للتعرف على حدود ومعالم فكرة مقاصد الشريعة وما يعنيه هذا المصطلح منذ عصر الصحابة إلى عصر ما بعد الأئمة المجتهدين، وذلك للاستفادة من جهود السلف و جهود جميع المدارس الفقهية السنية في وضع منهج ضابط لمختلف العلوم الإسلامية التي تهتم بالتوفيق بين الشريعة والحياة وهو المجال الذي نسميه بـ"السياسة الشرعية"، هذا في الجزء الأول الأساس من البحث، وهو الجزء النظري، أما في الجزء الثاني التطبيقي وبحكم تخصص الباحث فقد تناول الجانب السياسي أو ما يطلق عليه: "السياسة الشرعية الدستورية"، حيث حاول الباحث صياغة نظرية سياسية إسلامية بناءً على النتائج التي انتهى إليها في الجزء الأول من البحث.

ومن النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال الجزء الأول من البحث أن النظر المقاصدي في المسألة الفقهية الواحدة المختلف فيها – خلافا لما يراه البعض– لا يقتصر على النظر التعليلي، بل يتعداه إلى النظر الظاهري، كما أن النظر المقاصدي لا ينحصر في طيف واحد من أطياف النظر التعليلي، بل النظر المقاصدي يشمل النظر القياسي والنظر المصلحي.

وأن هذا التنوع في النظر إنما يخدم أحوال المكلفين التي تبين أنها ليست على هيئة واحدة، فهم يختلفون قوة وضعفاً في الدين والبدن. وكذلك هذا التنوع لا يرجع إلى

أسباب تتعلق بعلم المجتهد وجهله، وإنما يتعلق بطبيعة الدليل الشرعي نفسه وبطباع المجتهدين في فهمه.

كذلك واستكمالا للنتائج السابقة تبين أن نظر الصحابة المقاصدي لم يكن نظراً ظاهراً صريحا ولا تعليليا صريحا؛ بل كان نظراً مجملا.

ثم تبين أن التابعين والأئمة المجتهدين في اجتهاداتهم إنما فصَّلوا ما أجمله الصحابة فكان نظرهم ψ أصلاً تفرع عنه النظر التعليلي والنظر الظاهري. ثم إن النظر الظاهري والتعليلي كلاهما خرجا من عباءة النظر في الفقه الخاص. أما الفقه العام (فقه الدولة) فلم يتطلب في ذلك الوقت نظراً مقاصدياً؛ لأن أغلب مسائله حكمها إجماع الصحابة وحكمها أيضا تشابه الظروف السياسية والاجتماعية منذ عصر الصحابة إلى غاية عصر الأئمة المجتهدين فلم يحتج الخلف إلى نظر فيما تركه السلف.

واستمر الأمر على حاله إلى غاية زمن ما بعد الأئمة المجتهدين حيث تبدلت بعض هذه الظروف السياسية والاجتماعية، ولكن يبدو أن رواسب التقليد قد تحكمت في نفوس كثير من الفقهاء فلم تشعر بالتغيير الحاصل فتناولت مسائل الفقه العام بنفس المنهج الموروث، فجاءت أحكام هذه المسائل في أهمها بعيدة عن واقع الأمة في ذلك الوقت. لكن هذا لم يمنع أحد علماء القرن الخامس الهجري، وهو إمام الحرمين الجويني من الانتباه إلى ضرورة التفريق بين مسائل الفقه الخاص ومسائل الفقه العام من حيث المنهج المطبق في دراستها، فكان أن تبنى النظر المصلحي في معالجة بعض مسائل فقه الدولة (الإمامة)، واستبعد النظرين الظاهري، والقياسي، حيث لاحظ أن طبيعة هذه المسائل متغيرة وبالتالي لا يمكن محاصرتها إلا بالنظر المصلحي.

ويكون إمام الحرمين بهذا العمل قد أسس لما أطلق عليه الباحث: منهج النظر المقاصدي، حيث أعاد تحقيق مناط كثير من مسائل الإمامة وفق هذه النظرة المقاصدية المصلحية ويحسب الباحث أنه قد وفق في ربط هذه المسائل بالواقع الذي عاصره.

والباحث بدوره حاول الاستفادة من النتائج التي توصل إليها فيما يخص شمولية النظر المقاصدي وتعدد أدواته بحسب ظروف وأحوال الأمة، وكذلك من المنهج الجديد الذي تبناه إمام الحرمين الجويني، والخروج من ذلك بنظرية سياسية إسلامية تحافظ على مقاصد الشرع من السلطة السياسية وتستوعب معطيات الواقع، وتأخذ بعين الاعتبار ظروف وأحوال الأمة.

Résumé de la thèse
Méthode des objectifs (maqasid) de Shari'ah et son rôle dans la consolidation d'une théorie de la politique islamique

Cette thèse traitant une question importante concernant généralement la méthodologie de la pensée islamique, et surtout la la méthodologie de la pensée politique islamique; étant donné que beaucoup de chercheurs considèrent que la préoccupation des objectifs de Shari'ah dans cette époque et la meilleure recherche a son niveau peut conduire à de concilier exigences Shari'ah et exigences vie. Ça grâce au souplesse des objectifs de Shari'ah.

Cette équipe de chercheurs a construit son point de vue sur les contributions "d'ashatibi"-paix à son âme- donc ils pensent que les objectifs de Shari'ah se limitent généralement aux vues de l'école de justification. Et cela amène a une vue partielle écarte une partie de notre héritage islamique. Et dans le cadre de l'école de justification également on observe des variations concernant les frontières et les repères des objectifs de Shari'ah. et ce qui amène

aussi a une vue partielle écarte une autre partie de notre héritage islamique.

Le chercheur dans cette thèse il pensait que la révolution objectifs apparu dans cette époque est une bonne chose; mais il ne faut pas que se développant à sens unique, elle doit contenir en plus des éléments de la civilisation matériels; les éléments de la civilisation spirituelle à tous ses niveaux. Et ce n'est pas possible seulement si on appliquons une vision globale envers l'héritage islamique qui est riche de ces éléments spirituelle ou matériels, et ceci nous conduit de défendre tous les aspects de la méthodologie islamique et à la fois essayer de les faire concorder.

Et la recherche dont on dispose, ça fait partie de ce sens là où on essayé de creuser un peu plus dans l'histoire de la méthodologie islamique afin de connaître les frontières et les repères des objectifs de Shari'ah et dispose une méthode régulateur des sciences islamiques qui s'occupent de concilier les exigences de Shari'ah et les demandes de la vie et c'est l'intervalle qu'on appelle: "politique juridiques" (syassa shariaya).

Ce travail théorique représente la première partie de la thèse, et la deuxième partie concerne le coté pratique contenait l'intervalle politique se qu'on appelle "politique juridique constitutionnelle" (suassa sharaiya doustorya). Et les études ont donné les résultats suivants:

En ce qui concerne la la première partie de la thèse on constater que la méthode des objectifs de Shari'ah peuvent comporter en plus du raisonnement de justification, le raisonnement virtuel, et le raisonnement de justification lui-même peuvent comporter deux sorte de raisonnement objectif: le raisonnement analogique et le raisonnement d'intérêt . et cette diversité indique la richesse des objectifs de Shari'ah vis-à-vis la diversité des conditions des fidèles.

Aussi nous avons remarqué que "le raisonnement objectif" des camarades de prophète -paix et bénédiction soient sur lui- ce n'était pas un raisonnement virtuel directe ou de justification directe mais c'était un raisonnement implicite. Puis les successifs des camarades de prophète et les savants mujtahidins ils ont détaillé le raisonnement implicite des camarades de prophète et le résultat fut

que le raisonnement des camarades de prophète été la base qui a donné la naissance de raisonnement de justification et le raisonnement virtuel.

Ce type de raisonnement objectif est une résultat de réflexion au niveau du doctrine (fikh) privé, alors la doctrine générale n'avait pas besoin de raisonnement objectif car la majorités des problèmes de cette doctrine ont été organisés par le consensus des camarade de prophète et par les ressemblances des conditions politiques et sociales depuis l'époque des camarades de prophète jusqu'à l'époque des savants mujtahidins. Et ça a continué jusqu' après l'époque des savants mujtahidins où s'est produit un changement des conditions politiques et sociales de la oummah islamique; mais on dirait que beaucoup de savants ils n'ont pas sentis le changements de ces conditions et le résultat est un éloignement de la doctrine politique islamique du réalité.

Par contre on a trouvé un savant a vécu au 5éme siècle nommé: "imam al haramayn al djouayni" a réussi de faire la différence entre les problèmes du doctrine (fikh) privé, et du doctrine générale en ce concerne la méthode d'étude; il a décidé d'adopter le raisonnement d'intérêt (maslahi) comme méthode d'étude des problèmes de fikh général (surtout khilafa) , et d'écarter le raisonnement virtuel et analogique, lorsqu'il a fait observer qu'on peut pas encercler ce genre de problèmes sauf si on pratique le raisonnement d'intérêts à cause de sa nature variable.

Par conséquent "imam al haramayn al djouayni": a fondé : la méthode de raisonnement objectif ; il a réexaminé de nombreux points concernant le fikh général (surtout les problèmes de khilafat) par une vue objective , et le chercheur croit qu'il avait réussit à relié ces problèmes avec l'époque où il vivait.

Et le chercheur à son tour a essayé de profiter de toutes ces conclusions et établir une théorie politique islamique.